
3 1761 06926858 9





[Skizzen und Vorarbeiten. 2.]

DIE COMPOSITION

DES

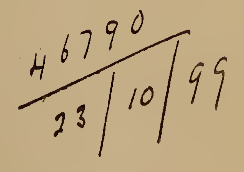
HEXATEUCHS UND DER HISTORISCHEN BÜCHER DES ALTEN TESTAMENTS.

VON

J. WELLHAUSEN.

ZWEITER DRUCK.

MIT NACHTRÄGEN.



BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1889.



WILLIAM ROBERTSON SMITH

GEWIDMET.

DER HEXATEUCH.



Das Thema bedarf keines Vorwortes, nur über die angewandte Signirung der Quellen habe ich mich zu verantworten. Ich habe mich nicht an Dillmann angeschlossen, denn wenn er die s. g. Grundschrift (älterer Elohist, Buch der Ursprünge) mit A, den Elohisten (s. g. jüngerer E.) mit B, den Jahvisten mit C bezeichnet, so ist darin ein stillschweigendes Praejudiz über die Altersfolge der Quellen eingeschlossen, welches diese Bezeichnung von vornherein verhindert, allgemein gebraucht zu werden. So wie Dillmann selbst sich nicht bei den Zeichen seines Vorgängers Schultz beruhigt, sondern dessen B zu C, C zu B macht, so wird ein anderer Dillmann's C zu A und A zu C machen wollen; dies Princip ist also unpraktisch und richtet Verwirrung an. Ich habe für die s. g. Grundschrift das Zeichen Q gewählt, als Abkürzung für Vierbundesbuch (quatuor), welchen Namen ich als den passendsten für sie vorschlage; den anderweitigen vom letzten Redactor (R) damit vereinigten Stoff insgesamt (= das jehovistische Geschichtsbuch) habe ich JE bezeichnet und darin den Jahvisten und Elohisten als J und E unterschieden. Mein Verhältnis zu den Vorgängern wird aus der Abhandlung selbst sich ergeben, an dieser Stelle bemerke ich bloss, dass meine Untersuchungen, die ich für die Genesis im Winter 1872/73 und für den übrigen Pentateuch im Winter 1874/75 geführt habe, abgeschlossen vorlagen, als die sorgfältige Schrift Kayser's über das vorexilische Buch der israelitischen Urgeschichte und Dillmann's gediegener Commentar über die Genesis erschienen und mir zu Gesicht kamen.

XXI 392

I. Die Genesis.

Die Urgeschichte der Menschheit. Gen. 1—11.

Die Quelle Q wird übereinstimmend folgendermassen ausgeschieden: a) Geschichte des Himmels und der Erde 1, 1 —2, 4a:

b) Geschichte Adam's Kap. 5 (ausg. V. 29). c) Geschichte Noah's 6, 9—22. 7, 11—8, 5 (ausg. 7, 12. 16c. 17. 22sq. 8, 2b) 8, 13—19. 9, 1—17. 9, 28sq. d) Geschichte der Söhne Noah's Kap. 10 (mit be- 393 deutenden Ausnahmen), Geschichte Sem's 11, 10—26 und Geschichte Therah's 11, 17—32 (ausg. V. 29). Dies ist ein vollständiger, klarer und geschlossener Zusammenhang, erhalten bis auf die Titel der einzelnen Abschnitte.

Was übrig bleibt (JE), das darf seit Hupfeld als anerkannt gelten, sind nicht einzelne lose Geschichten und Zusätze, die in den Zusammenhang von Q ergänzend eingefügt sind und erst dadurch Halt gewonnen haben, sondern ein anderweitiger, selbständiger Erzählungsfaden, der von dritter Hand mit Q zusammengearbeitet ist. Aber dieser Faden wird einesteils von R nicht so intact gelassen wie Q und ist auf der anderen Seite an sich selbst nicht so glatt und einfach wie Q, sondern von complicirterer Beschaffenheit.

1. Die Tätigkeit des Redactors besteht vornehmlich in der geschickten Ineinanderschiebung der Quellen, wobei er ihren Inhalt möglichst unverkürzt, den Wortlaut und die Ordnung der Erzählung möglichst unverändert lässt. Aber nicht immer kann er so ohne eigene Eingriffe verfahren. Zuweilen macht er Zusätze, etwa um einen Widerspruch zu beseitigen oder einen Spalt zu verdecken, z. B. Gen. 7, 6—9. Ein ander Mal nimmt er eine Verstellung in der einen Quelle vor, um sie dem Zusammenhange der anderen anzupassen, z. B. 7, 16c: und Jahve schloss hinter ihm zu, was in JE ursprünglich etwa hinter 7, 7 stand, wegen der Zusammenarbeitung mit Q aber unmöglich vor V. 13sqq. gebracht werden konnte. Endlich — und das ist die Hauptsache — hat R auch allerlei Verkürzungen und Auslassungen vorgenommen. Wie seine Eingriffe in Gen. 1—11 überhaupt auf Kosten von JE geschehen — Q wird zu Grunde gelegt, JE ihr eingepasst —, so betreffen auch die Auslassungen meist diese Quelle.

Die Hauptstücke der Erzählung folgen Gen. 1—11 in JE eben so auf einander wie in Q: drei Epochen vermittelt durch zwei Uebergangsperioden. Also a) der Anfang der Weltgeschichte, b) von Adam bis Noah, c) die Sündflut, d) von Noah bis Abraham, wozu dann als dritte Epoche, die aber über Kap. 1—11 schon hinaus fällt, die Berufung Abraham's kommt. Das erste Stück nun ist in

vollem Umfang aus JE mitgeteilt 2, 4b—3, 24; aber bereits im zweiten fehlt gegenwärtig der Übergang auf Noah, der doch in JE ebensowohl der Held der Sündflut ist wie in Q. Neben der Genealogie 4, 16—22, die auf Lamech und seine drei Söhne ausläuft, muss noch eine andere in JE gestanden haben, die von Adam auf Noah und seine drei Söhne führte und durch Kap. 5 (aus Q) verdrängt wurde. Der Schluss derselben ist uns in 5, 29, eingesprengt in Q, erhalten, der Anfang vielleicht in den Versen 4, 25sq., die man gegenwärtig dem R zuschreibt, die aber, wenn sie auch von anderer Vorstellung und Sprache ausgehen als 4, 16—24, doch sehr wohl zu JE gehören können. Daraus dass R, um von 4, 24 zu 5, 1 einen Übergang zu gewinnen, zu einem ähnlichen Einsatz gezwungen worden wäre, folgt nicht, dass er 4, 25sq. nicht schon vorfand; er würde nicht über das Notwendige hinausgegangen sein, nicht die Etymologie und nicht das merkwürdige ‚iste coepit invocare nomen Domini' hinzugefügt haben. Bedeutende Einbussen hat der Zusammenhang von JE auch im dritten Stück erlitten. Die beiden zunächst auf einander folgenden Abschnitte aus JE 6, 1—8 und 7, 1—5 schliessen nicht zusammen; ausgelassen ist in der Mitte die Eröffnung über das drohende Strafgericht an Noah, wovon 6, 8 nur noch der Ansatz zu erkennen ist, und der Bau der Arche — natürlich weil beides inzwischen aus Q mitgeteilt worden war 6, 9—22. Nach 7, 1—5 trifft man erst 8, 6—12 wieder auf ein solides Stück von JE, dazwischen sind zwar manche Fragmente daraus hie und da eingestreut, aus denen sich aber schwerlich das Ganze reconstruiren lässt. „Und Noah tat ganz wie ihm Jahve geboten (7, 5), und Noah ging mit seinen Söhnen, seinem Weibe und seiner Söhne Weibern hinein in die Arche vor dem Wasser der Flut (V. 7), und Jahve schloss hinter ihm zu (V. 16c). Und nach sieben Tagen kam das Wasser der Flut auf Erden (V. 10), und der Regen trat ein auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte (V. 12), und die Flut war vierzig Tage auf Erden, und das Wasser stieg und hob die Arche auf, dass sie vom Boden sich erhob (V. 17). Alles was Lebensodem in der Nase hatte, von allen Wesen des Festlandes, kam um (V. 22). Und er tilgte alle Existenz auf dem Lande vom Menschen an bis zu den Tieren und Würmern und den Vögeln des Himmels, und sie wurden von der Erde getilgt, und nur Noah blieb übrig mit denen in der Arche (V. 23). Und nach vierzig Tagen (8, 6a) da hörte der Regen vom Himmel auf (V. 2b),

und Noah öffnete u. s. w. (V. 6sqq.)[1]." Dies genügt zwar sachlich, aber nicht formell, z. B. hat der Satz 7, 23 kein Subject. Zwischen 8, 6—12 und dem nächsten jehovistischen Stück 8, 20—22 fehlt 395 jedenfalls die Nachricht vom Auszug aus der Arche, die aus Q gegeben wird. Zur Annahme aller dieser Lücken zwingt der Zusammenhang. Es gibt aber auch episodische Züge, die unbeschadet des Zusammenhanges fehlen können, und auch Auslassungen von dergleichen Angaben in JE werden, in Collisionsfällen mit Q, vorgekommen sein; sie sind nur nicht nachweisbar. Wahrscheinlich ist z. B., dass nicht bloss in Q, sondern auch in JE, einer Schrift, die in den Localitäten viel genauer ist, der Ort angegeben war, wo die Arche landete.

Dem vierten Hauptstück von Q, den Tholedoth b'ne Noah, entspricht in JE zunächst der Abschnitt 9, 18—27, der nur, weil Noah hier noch am Leben ist, vor 9, 28sq. treten und also in dem Titel Tholedoth Noah aufgenommen werden musste. Weiter aber gab es wie in Q auch in JE an dieser Stelle eine Völkertafel, aus welcher nicht bloss 10, 8—12, sondern noch manche andere Bruchstücke in Kap. 10 erhalten sind. Ich werde das etwas ausführlicher nachweisen müssen.

Folgendes ist das sehr hervortretende Schema, in welches Q den ethnologischen Stoff im Kap. 10 einordnet:

Dies sind die Tholedoth der Söhne Noah's, Sem, Ham und Japheth . . . V. 1.

a. Söhne Japheth's: . . . V. 2sqq. Dies sind die Söhne Japheth's[2]), von denen die Inseln der Völker ausgebreitet sind, in ihren Ländern, je nach ihren Sprachen, nach ihren Arten, in ihren Völkern. V. 5.

b. Söhne Ham's: . . . V. 6sqq. Dies sind die Söhne Ham's, nach ihren Arten, nach ihren Zungen, in ihren Ländern, in ihren Völkern. V. 20.

c. Söhne Sem's: . . . V. 22sqq. Dies sind die Söhne Sem's, nach ihren Arten, nach ihren Zungen, in ihren Ländern, nach ihren Völkern. V. 31.

---

[1]) Allerlei wird hiervon noch dem Redactor zuzuschreiben sein, besonders in V. 7. 10b. 12a., auch Teile von V. 23, vgl. 6, 7.

[2]) Diese Worte sind am Anfang von V. 5 herzustellen, sowohl nach der Ähnlichkeit des Schema's, als um das Misverständnis zu verhüten, dass bloss von den zuletzt aufgeführten Söhnen Javan's hier die Rede sein sollte.

Dies sind die Geschlechter der Söhne Noah's, nach ihrer Abstammung, in ihren Völkern, und von ihnen sind die Völker auf Erden ausgebreitet nach der Sündflut. V. 32.

In dieses Schema von Q passt nun, auch abgesehen von 10, 8—12, nicht alles, was gegenwärtig in Kap. 10 enthalten ist. Wenn man das Übrige vergleicht, so ist V. 22 darauf berechnet, die 396 dritte Abtheilung in Q zu eröffnen, und duldet den V. 21 nicht vor sich. Es sind vielmehr V. 21 und V. 22 zwei einander ausschliessende Parallelen, beides Köpfe des folgenden Abschnittes; man darf sie nicht hinter einander, sondern nur neben einander stellen.

In V. 21 ist Eber so sehr der wichtigste unter den Söhnen Sem's, dass er sogar gleichbedeutend mit Sem selber ist und sich ähnlich zu ihm verhält wie Machir zu Manasse. Dagegen V. 22. 23 tritt Eber nicht bloss nicht unter den übrigen Söhnen Sem's hervor, sondern er wird nicht einmal dazu gezählt; nach 11, 14 (Q) ist er erst sein Urenkel.

Diese Beobachtung führt weiter dazu, V. 21 unmittelbar mit V. 25sqq. zu verbinden, wo Sem eben so wie dort weiter nichts als die Gesamtheit der Söhne Eber's ist. „Sem aber hatte auch Nachkommen, er ist der Vater aller Söhne Eber's, der ältere Bruder Japheth's. Und dem Eber wurden zwei Söhne geboren, der eine hiess Phaleg und der andere Joktan . . . . (V. 21. 25—30).“ Nach Q hat Eber hier gar nichts zu tun, er gehört nicht in die Genealogie der Gojim (V. 5. 32), sondern als Mittelglied in die Israels. Zu Q gehört nur V. 22. 23; V. 24 aber ist eine Naht des R (materiell aus 11, 14 entnommen), welche ihrerseits auch wieder die Tatsache zweier verschiedenen Lappen beweist.

Nunmehr kann ich mich auch auf den Widerspruch berufen, in welchem 10, 25—30 unzweifelhaft zu V. 7 (= Q) stehen: hier werden die südarabischen Stämme von Kus, dort von Eber abgeleitet. Weiter auf die Differenz der Sprache. Durch לשם ילד, לעבר ילד werden V. 21. 25 eben so sehr untereinander verbunden, wie von Q geschieden, welche Quelle nie diese Ausdrücke gebraucht, vielmehr stets ובני V. 2. 3. 6. 7. 20. 22. 23. Ebenso ist ילד (V. 26) zwar wohl dem R zuzutrauen, der Vorstellungen und Ausdrücke beider Quellen kennt und verbindet, aber Q gebraucht beständig dafür הוליד. Von allen Seiten bestätigt sich das Ergebnis, dass im Verzeichnis der Söhne Sem's 10, 22. 23 = Q; 10, 21. 25—30 = JE; 10, 24 = R.

Nicht anders steht die Sache bei den Söhnen Ham's V. 6—20. Nur V. 6. 7. 20 gehören zu Q, V. 8—19 dagegen zu JE. Von V. 8—12 wird das allgemein zugegeben — in welcher Verbindung soll aber dies Stück gestanden haben? Mit 11, 1—9 es in Zusammenhang zu bringen, ist unmöglich. Vielmehr ist 10, 13—19 397 die formelle Fortsetzung vom 10, 8—12; vgl. וכוש ילד V. 8, ומצרים ילד V. 13, וכנען ילד V. 15, gegen ובני V. 6. 7. 20 (Q). Beachtenswert ist auch die Parallele des Schlusses V. 19 mit V. 30, der Ausdruck נפצו V. 18 (gegen נפרד 10, 5. 32) und באכה V. 19. — Nur der erste Abschnitt 10, 2—4 ist bloss aus Q erhalten. Dass aber Japheth auch in JE nicht fehlte, erhellt aus V. 21 und besonders aus 9, 18sq. Denn diese Verse, die in den Zusammenhang von Q nicht passen und durch die Sprache (vgl. 9, 19 mit 10, 5. 32) von ihr sich scheiden, sind nicht anders zu verstehen wie als Anfang der jehovist. Völkertafel[1]), an sie schloss sich möglicherweise der zweite Teil von 10, 1; vgl. 10, 21. 25.

Es liegt somit in Kap. 10 eine Parallele aus Q und JE vor. Q ist im Schema und wohl auch im Inhalt vollständig erhalten, V. 1—5. 6. 7. 20. 22. 23. 31. 32. Für Sem scheint auch JE vollständig erhalten V. 21. 25—30, mit Anfangs- und Schlussformel V. 21. 30; bei Ham fehlt der Anfang, der ähnlich wie V. 21 gelautet haben wird, da der Schluss V. 19 dem V. 30 analog ist; Japheth ist gänzlich fortgefallen. Der Redactor hat nicht bloss weggeschnitten, sondern auch zugesetzt. Wir erkannten bereits V. 24 als Naht von seiner Hand, vielleicht gehen die Worte V. 14 ‚de quibus egressi sunt Philisthim' auch auf ihn zurück, wenn sie nicht, worauf ihre Stellung führt, blosse Randglosse sind. Es wäre möglich, dass R z. B. V. 16—18 noch diesen oder jenen Namen zugesetzt hätte, um die Zahl der Namen auf siebzig zu bringen — wenn nur das Factum, dass hier siebzig Völker aufgezählt sind, sicher wäre.

Die Genealogie der Heiden Gen. 10 hat die der Söhne Abraham's Gen. 11 zur notwendigen Ergänzung. In 12, 1 setzt JE voraus, dass man wisse, wer Abraham sei und woher er stamme, muss also zwischen ihm und Eber einen Zusammenhang hergestellt haben; mit anderen Worten — ein Analogon von 11, 10sqq. ist auch für JE unentbehrlich. Eine positive Spur, dass ein solches

[1]) Ueber das Verhältnis von 9, 20—27 zu 9, 18sq. s. unten.

vorhanden gewesen, ist in 10, 25 enthalten: Eber hat zwei Söhne, Phaleg und Joktan. Phaleg ist der wichtigere; wenn nun 10, 26—30 nur Joktan abgehandelt wird, so erklärt sich das nur daraus, dass eben Phaleg zur Fortführung der Hauptlinie (auf Abraham) aufgehoben wird. Will man Vermutungen über den Inhalt der jehovist. Genealogie aufstellen, so ist jedenfalls sicher, dass sie von Sem auf Eber Phaleg überging und die zwei Glieder Arpaksad Selah nicht 398 hatte. Sie scheint siebengliedrig gewesen zu sein; in diesem Falle würde Nahor der Grossvater zu streichen sein, der in JE unbekannt ist. Ein Rest der jehovist. Nachrichten über Abraham's Herkunft ist wohl 11, 29 [1]).

2. Der Zusammenhang, der auf diese Weise für JE hergestellt wird, ist zwar wohl ein lückenloser und vollständiger, aber kein gradläufiger und einfacher. JE ist nicht wie Q ein Werk einheitlicher Conception, sondern durch mehr als eine Phase und mehr als eine Hand gegangen, ehe es seine gegenwärtige Gestalt erlangte. An sich schliessen allerdings heterogene Bestandteile die Einheit und Ursprünglichkeit eines schriftlichen Zusammenhanges nicht aus; es ist möglich, dass schon die erste Aufzeichnung der mündlichen Tradition allerlei in Verbindung brachte, was in keiner innerlichen Verwandtschaft stand. Die Ueberlieferung im Volksmund kennt nur einzelne Geschichten, die wohl aus gleichem Vorstellungskreise erwachsen, aber doch nicht zum Plan eines Ganzen geordnet sind; erst wer die einzelnen Erzählungen aufschreibt, bringt auch Plan und Zusammenhang hinein — es ist nun denkbar, dass die einzelnen Stücke der Ordnung, in die sie gebracht werden, sich nicht alle auch innerlich fügen. Aber mit dieser Erklärung kommt man für die inneren Disharmonien der Erzählung in JE nicht aus, sie betreffen grossenteils schon Zusammenhänge, keine einzelnen Geschichten.

Es lässt sich namentlich eine Schicht in JE erkennen und scheiden, welche von der Sündflut und von Noah nichts weiss. Hierzu gehört jedenfalls Gen. 2. 3. Gen. 4, 16—24. Gen. 11, 1—9, vielleicht noch weniges Andere. Ich werde zunächst zu zeigen ver-

[1]) Darauf führt die Redeweise בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה, vgl. 10, 21. 22, 21. Milka ist für JE wichtig und wird in Q nie erwähnt. Auch Jiska kommt jedenfalls in Q nicht vor, während man das für JE nicht behaupten kann, deren ursprüngliche Bestandteile uns keineswegs vollständig mitgeteilt sind. In Q folgte ursp. 11, 28. 31 sq.; V. 30 stand vor 16, 3.

suchen, dass Gen. 2—4 ursprünglich ohne 4, 1—16a und ohne 4, 26sq. 5, 29 existirte.

Während 4, 1—15[1]) Kain Ackermann gewesen, nun aber, 399 wie Adam aus dem Garten zum Acker, so er weiter vom Acker zur Wüste fortgeflucht ist (ארור מן האדמה V. 11, trotz V. 18 von Wenigen ganz verstanden) und dort ein wildes Nomadenleben führt, *ist und bleibt* er V. 16sqq., was er nach dem Vorhergehenden aufhören soll zu sein, wird der erste Städtebauer und der Vater aller sesshaften Kultur. Der Widerspruch ist fundamental und betrifft die ganze Anschauung, V. 16sqq. hat V. 1—15 nicht zur Voraussetzung. Umgekehrt hängt V. 1—15 auf allen Punkten von V. 16sqq. ab und ist aus dort gegebenen Motiven entsponnen, namentlich aus dem Liede Lamech's von der Blutrache. Kain erschien darin als notorischer Totschläger, an wem anders konnte er seinen Blutdurst auslassen, als an seinem Bruder? Abel der Hirt ist eine Reminiscenz an Jabal den Hirten, den Bruder Thubal-Kain's 4, 20. Die Strafe des Brudermordes V. 11sq. 14 hat ihren Anhalt teils in der bestimmten Angabe, dass Kain in Nod wohnt, d. i. in dem Lande, wo man als *nad* lebt, unstet und flüchtig, teils in der allgemeinen Vorstellung, dass der Parricida flüchtig wird, von den Furien verfolgt, nirgends vor der Blutrache sicher — obwohl dann auch *seine* Tötung wieder gerächt wird (V. 13—15, deutlich Auslegung von V. 24 mit irriger passiver Auffassung des Reflexivums יקם). Der eigentliche Grundtrieb der ganzen Neubildung ist vielleicht, wie Ewald vermutet, ein gewisses lokales Misverständnis der alten Elemente. In 4, 16sqq. wohnt Kain im fernen Osten in einer Gegend, die offenbar den Israeliten wildfremd ist, und baut dort eine Stadt, die gleichfalls über den geographischen Horizont der Hebräer hinausliegt. In 4, 1—15 ist *die Wüste*, welcher appellative Begriff dem Eigennamen Nod untergelegt wird, gegenwärtig Kain's Heimat, ursprünglich aber wohnte er *im Lande*. Schon aus dem allgemeinen Gegensatz merkt man, dass dem Erzähler Verhältnisse seiner Zeit vorschweben. In der Adama ist es sicher, ausserhalb derselben, d. h. in der von Räubern durchzogenen Wüste, kann einen jeder tot schlagen; nur die Blutrache, zwar an

[1]) Die Abgrenzung ist an beiden Endpunkten nicht ganz genau, 4, 16a gehört noch zu 4, 1—15, andererseits sind in 4, 1 Bestandteile benutzt, die ursprünglich zu 4, 16—24 gehörten und nach dem Muster von 4, 17 auszuscheiden sind.

sich grässlich aber doch ein göttliches Institut für die Wüste, sichert vor gänzlicher Ausrottung. Aber der Gegensatz ist gar nicht so ganz allgemein, unwillkürlich schiebt sich dem Begriffe der Adama das heilige Land unter, wo Jahve wohnt; indem Kain aus dem Lande vertrieben wird, wird er auch vom Angesicht Jahve's vertrieben, was sich nur nach Massgabe von 1. Sam. 26, 19. Gen. 46, 4 verstehen lässt. Wenn nun die Adama Palästina ist, so wird dadurch auch die Wüste bestimmt, es ist die dem Alten Testament fast allein bekannte im Süden Judäa's. Da wohnte ein alter Nomadenstamm Kain: ohne Frage hat der Erzähler von 4, 1—15 diesen mit dem Urvater der Menschheit zusammen geworfen; sehr gegen die Meinung der älteren Tradition[1]. 400

Wie zu 4, 16—24, verhält sich 4, 1—15 auch zu Kap. 2 und 3; 4, 1—15 hat zwar viel mit Kap. 2. 3 zu tun, aber Kap. 2. 3 nichts mit Kap. 4, 1—15. Das folgt vor allem aus 4, 7 vgl. mit 3, 16, der Vf. von 3, 16 kann nicht sein eigenes Wort in ganz anderem Sinne, als er es gemeint hat, citiren, es ist geschmacklos das anzunehmen. Ausserdem heisst חוה in Kap. 2. 3 vielmehr האשה, und es bedurfte einer künstlichen Klammer, um diese Kapp. mit 4, 1—15 zu verbinden, nämlich des Einsatzes 3, 20. Man denkt sich nach 3, 17—19 den Menschen betrübt und niedergeschmettert dastehen, erwartend, was Gott weiter mit ihm handeln werde V. 21—24; statt dessen nimmt er inzwischen Gelegenheit, sein Weib Eva zu nennen, wozu an dieser Stelle wirklich kein Anlass vorlag, wenn es nicht eben die Absicht eines Bearbeiters war, das Stück 4, 1—15 vorzubereiten. Also: Kap. 2sq. 4, 16b—24 bestanden ursprünglich ohne 4, 1—16a, aber dieses Stück setzt seinerseits die beiden anderen und zwar verbunden voraus; 4, 16sqq. ist die alte Fortsetzung zu Kap. 2. 3, die mit dem Sündenfall begonnene Kultur macht hier weitere Fortschritte.

---

[1]) Ich behaupte nicht, dass der Name des Nomadenstammes mit dem des Urvaters überhaupt nichts gemein habe. Die Namen Gen. 4. 5 kehren mehrfach in späteren Gentilicien wieder, ausser Kain noch Jered und Henoch. Verwandt sind auch Mehalelel and Jehalelel, Methuselah und Suthela. Am leichtesten würde sich das erklären, wenn Henoch u. s. w. verklungene Gottesnamen wären. Denn häufig tragen Personen, Völker und Städte den Namen ihres Gottes. Assur ist die Stadt, das Volk und der Gott. Wie die Assurith der Asera, so entspricht Assur dem Aser. Ein anderer israelitischer Stamm, der wie ein Gott heisst, ist Gad. Auch Edom ist eine Gottheit, vgl. Obed-Edom.

Mit 4, 1—15 hängt die zweite Genealogie in JE, die von Adam auf Noah führte und jetzt nur restweise erhalten ist, genau zusammen; Kain, der Brudermörder, konnte nicht der Stammvater Noah's und des ganzen gegenwärtigen Menschengeschlechtes werden, wenn nicht jedes gesunde Gefühl tödlich verletzt werden sollte. Dass 4, 25sq. und 5, 29 mit 4, 16—24 eigentlich nichts zu schaffen hat, ist übrigens ohnehin klar und anerkannt: letztere Genealogie beabsichtigt nicht einen Seitenzweig, sondern den ganzen Stamm darzustellen, eben so wie die identische in Q (Kap. 5).

401 Wie nun damit die äussere Brücke abgebrochen wird, welche Gen. 4, 16—24 mit der Geschichte von Noah und der grossen Flut verbindet, so herrscht auch nicht der mindeste innere Zusammenhang zwischen den beiden Stücken. Vielmehr widerspricht 4, 16—24 dem Kap. 6sqq. Erzählten. Statt Noah: Sem Ham Japheth erscheint hier Lamech: Jabal Jubal Thubal. Dabei dann noch die höchst charakteristische Verschiedenheit, dass Sem Ham Japheth die Menschen nach Völkern, Jabal Jubal Thubal nach Ständen einteilt. Und unstreitig ist Kap. 4, 16sqq. die Meinung, die Genesis der gegenwärtigen Kultur zu erzählen, nicht der verschollenen, die durch die Sündflut begraben wurde. Thubal-Kain ist der Vater der gegenwärtigen Schmiede, nicht der vorsündflutlichen, Jubal der der gegenwärtigen Hirten; darum stehen sie auch am Ende der Genealogie und eröffnen die zweite Periode, die mit der Sem Ham Japheth's parallel ist.

Auf das schönste wird das Gefundene bestätigt durch 11, 1—9. Diese Erzählung hat zwar ähnliche Absicht und Bedeutung wie Kap. 10, ist aber nicht die Fortsetzung dieses Kapitels und hängt vor allem mit Kap. 6—9 auf keine Weise zusammen. Nach Kap. 10 sind wir, wenn wir die oben für JE angesprochenen Stücke in Betracht ziehen[1]), schon so weit, dass die Erde von sehr verschiedenen Völkern und Zungen eingenommen wird; nun werden wir plötzlich 11, 1 in eine Zeit zurückversetzt, wo alle Welt Eine Sprache und Eine Zunge war. War das etwa die Zeit, als Noah's Familie noch die einzige Bevölkerung der Erde ausmachte? mit anderen Worten: geht Kap. 11, 1—9 hinter Kap. 10 zurück und schliesst an Kap. 6—9? Offenbar nicht, alle Welt 11, 1 ist nicht Sem Ham und Japheth,

[1]) Aber auch, wenn man bloss 10, 8—12 zu JE weist, stellt sich die Sache nicht anders. Man muss mehr als ein Auge zu drücken, um 11, 1—9 als Fortsetzung von 10, 8—12 betrachten zu können.

und die Menschenmenge, die, um sich durch künstliche Mittel zu concentriren, eine Stadt baut und einen Turm, und die dann in verschiedene Völker gespalten wird, besteht aus mehr als einer Familie. Es liegt eine ganz andere Anschauungsweise vor, als sich aus den Prämissen von Kap. 6—9 ergeben würde; der Erzähler weiss nichts von der Sündflut, die von aller Welt nur die Familie Noah's übrig gelassen hat. Oder hat man 11, 1 an einen Zeitpunkt zu setzen, der so weit nach der Flut fällt, dass inzwischen aus der Familie wieder ein grosses Volk erwachsen ist? Anschluss an die 402 Vorstellung von Noah und seinen drei Söhnen wird dadurch doch nicht erreicht. Denn wenn die letzteren sich hinterdrein zu einer Familie vereinigen und daraus weiter ein einheitliches Volk entsteht, welches dann durch höhere Gewalt plötzlich in mehrere Sprachen geklüftet wird, so ist die ganze Bedeutung von Sem Ham und Japheth, als Teilungsprincip der Völkerwelt, aufgehoben. Die Teilung der Völker geht Gen. 6—10 auf genealogischem, natürlichem Wege vor, Gen. 11 auf übernatürlichem Wege durch unmittelbares Eingreifen Gottes.

Die Fortsetzung von Kap. 6—10 kann Gen. 11, 1—9 nicht sein, dagegen sehr wohl die von Gen. 2—4, und mit der Möglichkeit ist in diesem Fall, da Kap. 11, 1—9 jedenfalls in einem grösseren Zusammenhang gestanden hat, auch die Tatsächlichkeit erwiesen. An Gen. 2. 3 erinnert der ganze den Stoff beherrschende Gedanke; die Verse, die die Pointe aussprechen, 11, 6 und 3, 22 haben in Inhalt und Form ein unverkennbar gleiches Gepräge[1]). Mit Gen. 4, 16—24 hat 11, 1—9 vor allem das fehlende Wissen um die Sündflut gemein. Ausserdem ist bereits bemerkt, dass Lamech's drei Söhne nicht drei verschiedene Völker oder Rassen, sondern drei verschiedene Stände darstellen, notwendigerweise des selben Volkes, denn kein Volk besteht aus lauter Musikern oder Schmieden — dies liefert die Prämisse zu 11, 1: siehe Ein Volk, und alle haben Eine Sprache. Endlich mache ich aufmerksam auf die

[1]) Siehe, der Mensch ist wie unser einer geworden zu wissen Gutes und Böses, und nun, dass er nicht seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und esse und lebe ewiglich 3, 22. Siehe, Ein Volk und alle haben sie Eine Sprache, und dies ist nur der Anfang ihres Tuns, und nun, es wird ihnen nichts zu schwer sein, was sie sich unterfangen; auf, lasst uns herniederfahren und ihre Sprache verwirren 11, 6. Τὸ θεῖον πᾶν ἐστι φθονερόν.

Worte 11, 2 *da sie aufbrachen aus Osten*; denn anders kann man בנסעם מקדם nicht verstehen. Der Schauplatz von Kap. 6—9 ist jedenfalls nicht östlich von Babylon. Dagegen ist Eden im fernen Ost gedacht, das Land Nod mit der Stadt Henoch in nächster Nähe davon; *von diesem Osten* aufbrechend kommen die Menschen 11, 2 nach der babylonischen Ebene.

Dass auch ohne die Flut eine gute Folge zwischen den drei Stücken Kap. 2. 3, Kap. 4, 16—24, Kap. 11, 1—9 herrscht, braucht 403 kaum nachgewiesen zu werden. Es sind die drei Stationen auf dem Wege, den das Menschengeschlecht in der Kultur vorwärts und in der Gottesfurcht rückwärts schreitet[1]). Dem entspricht ein lokaler Fortschritt von Osten nach Westen, Eden Nod Babel sind die drei Urheimaten der idealen, vorgeschichtlichen, und urgeschichtlichen Menschheit. — Es wäre möglich, dass das gegenwärtig nur als stark überarbeitetes Fragment erhaltene Stück 6, 1—4 einst vor 11, 1—9 und im Zusammenhang damit gestanden hätte; ebenso ist es auch denkbar, dass Teile von Kap. 10 ursprünglich *hinter* 11, 1—9 gefolgt wären, aber nachweisen lässt sich beides nicht.

3. In der Sündflutgeschichte selber (Kap. 6—10) scheint eine zweite Hand von der ersten unterschieden werden zu können. Ein Nachtrag in JE ist jedenfalls die Geschichte 9, 20—27. Vergleicht man V. 25sqq. mit V. 24, so sind hier die drei Söhne Noah's: *Sem Japheth Kanaan*, in dieser Reihenfolge. Das ist eine deutliche Differenz gegen 9, 18sq. und den Tenor von JE. Dass V. 22 חם אבי und V. 18 וחם הוא אבי כנען eingesetzt ist, kann zur Verselbigung Kanaan's und Ham's nichts helfen; es bleibt dabei, dass V. 24—27 Kanaan der Bruder Sem's und Japheth's und der jüngste Sohn Noah's ist, und dass darnach auch V. 22sq. von ihm und nicht von Ham die Rede ist, Die Abweichung von der herrschenden Vorstellung beruht übrigens nicht bloss in dem verschiedenen Namen des einen Sohnes. Wie es scheint, wohnen in 9, 20—27 die drei Noachiden alle in Palästina; Kanaan ist die vorisraelitische Bevölkerung, Sem[2]), der Herr Kanaan's und Verehrer Jahve's, ist

[1]) Ganz anders Gen. 4, 2—15. Hier geht die Sünde nicht mit steigender Kultur Hand in Hand, sondern Kain sinkt zurück in die Unkultur. Auch Habel der Hirt, *vor* Jabal, dem *Vater* der Hirten, befremdet.

[2]) Vielleicht bedeutet בני שם eigentlich nichts weiteres als die herrschende Klasse im Gegensatz zu den Ureinwohnern, welche Iob. 30, 8 בני בלי שם genannt werden. Vgl. den Namen der Arier.

Israel selber, Japheth, gleichfalls Herr Kanaan's und inmitten Sem's wohnend, kann eigentlich nur die Philister bezeichnen — womit natürlich ihrem pelasgischen oder indoeuropaeischen Ursprung nicht das Wort geredet sein soll. — Ein fernerer Nachtrag scheint in 10, 16—18a anerkannt werden zu müssen. Die Grenze des Kanaaniters wird V. 19 so angegeben: von Sidon bis Gaza, von da bis zum Toten Meere, von da bis nach Dan, der bekannten Grenzstadt im Norden (statt לשע lies לֵשָׁה oder לֵשֶׁם, wie die Consonanten לשם richtig auszusprechen sind, Lokalformen von לַיִשׁ). 404 Die sämtlichen Völker nun in V. 17 und V. 18a fallen nördlich über diese Grenze hinaus und stehen hier also schwerlich von Haus aus; durch V. 17 und V. 18a wird aber auch dem V. 16 präjudicirt. — Ebenfalls ein ursprünglich fremdes Element, aber ganz anderer Natur, gleichsam ein unverdauter Brocken ist 6, 1—4, am Schluss stark glossirt (V. 3b. V. 4). Nicht das sündliche Verderben der Menschheit, sondern eine Verrückung der Weltordnung und ihrer Grenzen, welche Schuld der Dämonen ist, veranlasst hier das göttliche Strafgericht. Noch andere Spuren ungleichartiger Bestandteile kommen in der Flutgeschichte von JE vor, z. B. der Rabe neben der Taube. Ursprünglich waren das jedenfalls sich ausschliessende Variationen der selben Erzählung, es ist aber möglich, dass sie schon bei der ersten Aufzeichnung der mündlichen Ueberlieferung zusammengestellt wurden.

Das Endergebnis ist: JE hat eine in mehreren Stadien verlaufene Geschichte hinter sich und ist das Product eines längeren schriftlichen Processes. Als ursprünglicher Kern lässt sich Kap. 2. 3. Kap. 4, 16—24. Kap. 11. 1—9 ansehen. Hiermit ward dann die Erzählung von der Flut verbunden Kap. 6—10, von einem Bearbeiter, der sie wohl schon schriftlich vorfand, möglicher-, jedoch nicht wahrscheinlicher weise im Zusammenhange eines grösseren Geschichtswerkes. Diesem Bearbeiter wird man zugleich die Einsetzung einiger von den kleineren Stücken zuschreiben müssen, die nie literarisch selbständig, sondern immer nur wie Parasiten auf fremdem Stamm existirt haben, jedenfalls von 4, 25sq. 5, 29. 4, 1—15. 10, 16—18a. Andere „Ergänzungen“ hat man keinen Grund, ihm ab- oder zuzusprechen; sie mögen zu anderen Zeiten von anderer Hand eingetragen sein. Das Einzelne lässt sich nicht ausmachen, aber die Hauptsache steht fest: es hat nicht bloss ein Zusammenarbeiten grosser Zusammenhänge stattgefunden, sondern

in diese Zusammenhänge, sei es vor, oder mit, oder nach ihrer Vereinigung, sind vielfach kleinere unselbstständige Stücke aufgenommen worden, teils mehr gelehrten und theoretischen, teils auch volkstümlichen Ursprungs. Denn die mündliche Überliefeferung, nachdem sie einmal auf Schrift gebracht war, stand doch nicht plötzlich still, sondern entwickelte sich, nunmehr in Wechselwirkung mit der Schrift, noch weiter und nahm auch ganz neue Stoffe von aussen auf, die dann demnächst wiederum literarisch fixirt wurden.

Aber festhalten muss man, dass JE bereits den literarischen Process, aus dem sie hervorging, hinter sich hatte und abgeschlossen 405 vorlag, als sie durch den letzten Redactor (R) mit Q verbunden wurde. Im Vergleich zu Q ist JE als ein Ganzes, als eine Einheit zu behandeln, Q ward nicht mit einer der früheren Ausgaben oder gar den ursprünglichen Quellen von JE zusammengearbeitet, sondern mit der Ausgabe letzter Hand. Alle Teile von JE, so verschiedener Herkunft sie sind, haften doch viel fester unter sich zusammen, als mit Q, sind durch Vorstellungen Ausdrücke und Stil unter sich verwandt und von Q geschieden. Darum ist es auch in der Natur der Sache begründet, dass man zuerst nur zwei Fäden der Erzählung in Gen. 1—11 erkannt hat, Q und JE, und erst allmählich auch in JE selbst ein complicirteres Gespinnst zu erkennen beginnt. Man hat alle Ursache, diese Zwieteilung festzuhalten, auch nachdem sich ergeben hat, dass JE nicht in dem Sinne wie Q ein einheitliches Werk ist.

Abraham und Isaak. Gen. 12—26.

Der Urgeschichte der Menschheit würde genau genommen die Erzvätersage als Ganzes zur Seite gesetzt werden müssen, aber dadurch entstünde eine zu ungleichmässige Verteilung des Stoffs. Abraham alleine zu behandeln empfiehlt sich nicht, weil sich die Kritik der Vergleichung des Kap. 26 mit Kap. 21 und Kap. 12 nicht entschlagen kann; doch kommt Isaak hier nur als kinderloser Mann in Betracht, die Geschichte von Esau und Jakob gehört in das nächste Kapitel.

1. In Q wird die Patriarchengeschichte im Vergleich zu der Urgeschichte sehr stiefmütterlich behandelt. Am meisten wird noch über Abraham erzählt, als den eigentlichen Repräsentanten der Periode und Contrahenten des ihr entsprechenden Bundes,

aber im Vergleich zu JE ist auch das nur recht dürftig. Es verbot sich daher für den Redactor ganz von selbst, die Quelle Q hier eben so zu Grunde zu legen wie Kap. 1—11, doch scheint er sie fast ganz unverkürzt, wenn auch mit z T. etwas verrenkten Gliedern, mitgeteilt zu haben. Zu Anfang fehlt die Überschrift dies sind die Tholedoth Abraham's und darnach vielleicht der Befehl auszuwandern, der aus JE 12, 1—4a gegeben wird. Dann folgen 12, 4b. 5. 13, 6. 11b. 12. 19, 29. 11, 30. 16, 3. 15. 16. 17, 1—27. 21, 2b. 3—5. 23, 1—20. 25, 7—11a. 12—17. Nöldeke macht auf eine Lücke aufmerksam, Q habe ohne Zweifel an Lot, der ja an und für sich keine Bedeutung habe, auch die beiden Völker Moab und Ammon angeschlossen.

Früher wies man dem Vierbundesbuche noch mehrere grosse 406 Stücke aus der Geschichte Abraham's zu, namentlich Kap. 20—22, weil darin der Gottesname Elohim vorherrscht. Aber abgesehen hiervon haben sie, wie Hupfeld zur Anerkennung gebracht hat, nichts mit Q gemein. Nach Q ist Ismael bei Isaaks Geburt 14 Jahre alt, bei seiner Entwöhnung also, die drei Jahr später anzusetzen ist, 17 Jahr — nun denke man sich in 21, 9sqq. den Ismael als 17jährigen Menschen! Er ist vielmehr ein spielendes Kind (מצחק V. 9, meist misverstanden), wird seiner Mutter auf die Schulter gelegt (V. 14: ואת הילד שם על שכמה), und in der Verzweiflung von ihr abgeworfen (V. 15) kann er sich selbst gar nicht helfen. Gleiche Unzuträglichkeiten, die bereits Isaak Peyrerius bemerkt hat, ergeben sich, wenn man versucht Kap. 20 in den Zusammenhang von Q aufzunehmen. Hat man nun ein Recht, diese Kapitel zu JE zu rechnen? In Stoff, Vorstellungen und Sprache sind sie jedenfalls dieser Traditionsschicht durchaus homogen, wie schon ein oberflächlicher Vergleich zwischen Kap. 20. 21 und Kap. 26. 16 lehrt. Aber wie allseitig zugestanden wird, kann der Haupterzähler in JE, dem Kap. 12. 13. 16. 18. 19. 24. 26 a potiori angehören, die Kapitel 20—22 nicht verfasst haben; er kann sie auch nicht, wie Nöldeke meint (a. O. S. 23) vorgefunden und benutzt, in sein Werk aufgenommen haben. Denn er hätte dann doch seine eigene Erzählung, die er ja als Autor und Concipient frei zu gestalten die Macht hatte, mit Rücksicht auf die aufzunehmenden fremden Stücke einrichten müssen, so dass diese hineinpassten; aber ganz das Gegenteil ist der Fall. Ein schlechterer Platz liesse sich für Kap. 20, um es dem Faden von JE einzufügen, kaum ausfindig machen als

seine jetzige Stelle hinter Kap. 18sq.; ärger können sich keine Pendants stossen und im Wege stehen, als Kap. 21,9sqq. und Kap. 16; seltsamer könnte der jehovistische Haupterzähler nicht verfahren, als dass er beinah alle Geschichten, die er einem fremden Werke entlehnt, vorher oder nachher noch einmal in ausführlichster Weise frei mit seinen eigenen Worten berichtet[1]). Aber doch hat Nöldeke im Grunde nicht so unrecht. Die Kapitel 20—22 sind in der Tat zunächst in den Zusammenhang der durch Kap. 16. 18sq. 24. 26 repräsentirten Quelle aufgenommen und damit, bereits ehe Q hin-407 zutrat, zu einem Werke verbunden worden, freilich nicht von dem ursprünglichen Erzähler von Kap. 16sqq. selber, sondern von der Hand eines Dritten, der auf diese Weise der Compilator von JE wurde. JE ist hier aus zwei parallelen und von einander unabhängigen Erzählern zusammengewirkt, die man nach den von ihnen gebrauchten Gottesnamen passend den Elohisten (Kap. 20—22) und den Jahvisten (z. B. Kap. 16. 18sqq.) nennen und mit E und J bezeichnen kann. Wie wir die Composition mit JE signiren, so können wir den Componenten als den Jehovisten bezeichnen, da ja Jehovi die Consonanten von Jahve mit den Vocalen von Elohim vereinigt. Der Name passt auch darum, weil der Jahvist (J) von dem Zusammenarbeiter zu Grunde gelegt, der Elohist (E) eingearbeitet ist. Indem ich mich anschicke, diese Behauptungen näher zu begründen, werde ich zunächst versuchen, sowohl in E als in J Spuren von Überarbeitung nachzuweisen, die z. T. direct dem Zwecke dienen, eine Zusammenstellung der beiden Quellen zu ermöglichen.

2. Die bisher für den Elohisten angesprochenen Stücke sind Kap. 20. 21. 22, mit Ausnahme der zu Q gehörigen Reste 21, 2b—5[2]). Dass diese Kapitel sui generis sind, geht einesteils daraus hervor, dass sie weder dem Vierbundesbuche, noch dem Jahvisten, der Hauptquelle von JE, angehören; andererseits werden sie auch durch gemeinschaftliche positive Eigenschaften verbunden. Ausser dem Namen Elohim für Jahve und Ama für Schiphcha kommt in dieser Hinsicht Folgendes vorzugsweise in Betracht. Gott erscheint des Nachts im Traume, um Befehl zu geben 20, 3. 6. 21, 12 (wegen

---

[1]) Nur die Geburt Isaak's berichtet er allerdings nicht, aber da widerspricht der von anderweit hergenommene Bericht mehrfach seiner eigenen Ankündigung.

[2]) 21, 2a gehört wegen לזקניו (V. 7) schwerlich zu Q; wenigstens sind dann Bestandtheile von E und Q darin verschmolzen.

V. 14) 22, 1 (wegen V. 3); der den Befehl erhalten hat, steht des Morgens früh auf, ihn auszurichten 20, 8. 21, 14. 22, 3. Der Engel Gottes begegnet dem Menschen nicht, wie beim Jahvisten, sondern er ruft vom Himmel 21, 17. 22, 11. Die Scene, d. i. der Ort wo Abraham wohnt, ist nicht Hebron, sondern Beerseba, schon Kap. 20, obwohl da der Name noch nicht genannt werden kann, der erst 21, 31 gegeben wird, und auch Kap. 22. Die einzelnen Abschnitte der Erzählung werden durch ziemlich lockere Verbindungsformeln an einander gereiht, ויהי בעת ההיא 21, 22 und ויהי אחר הדברים האלה 22, 1. 20 vgl. 15, 1. 39, 7. 40, 1. 48, 1, sonst recht selten. Obwohl allerdings jetzt hinter Kap. 20 der Faden abreisst, indem Kap. 21 Voraussetzungen macht, die zwischen Kap. 20 und 21 (d. h. aus E) nicht mitgeteilt sind, ist es doch nicht zweifelhaft, dass E ursprünglich einen für sich bestehenden Zusammenhang dargestellt und nur durch den Bearbeiter verschiedene Glieder desselben eingebüsst hat. Es giebt keinen anderen Grund, warum der Bearbeiter Kap. 20 und Kap. 21. 22 so zusammenstellt, als weil er sie eben in einer eigenen, selbständigen Schrift zusammen vorfand. 408

Ein positives Eingreifen des Compilators in diese Stücke zeigt sich zunächst 20, 18, in einem glossatorischen Zusatz, der sich durch den Namen יהוה verräth. Dieser Gottesname lässt auch 21, 1 die fremde Hand erkennen. Dem Jahvisten, d. i. dem Verfasser von Kap. 18sq., gehört der Vers schwerlich an, er hat mit dem ganzen Bericht über Isaak's Geburt nichts zu tun, da nach seiner Ankündigung 18, 14 dabei ein abermaliger Besuch Jahve's und zwar in Hebron, nicht in Beerseba, zu erwarten ist. Man wird also 21, 1 besser der dritten Hand zuschreiben, welche den von ihr verschuldeten Riss zwischen Kap. 20 und Kap. 21 an den Rändern (20, 18. 21, 1) etwas ausputzt: möglicherweise mit Benutzung elohistischen Materials, vgl. 21, 1 mit 30, 22. Ex. 2, 27sq. Der Name יהוה erscheint wieder 21, 33; auch hier hilft er uns auf die Spur einer Überarbeitung. In V. 32 heisst es am Schluss: „Abimelech und sein Hauptmann Phichol standen auf und kehrten um in das Land der Philister.“ Aber der Elohist lässt Abraham und Abimelech in Kap. 20 an dem selben Orte wohnen, dem nachmaligen Beerseba, und auch 21, 22 ist dies die Meinung, hier dagegen scheint es, als ob sie nicht einmal in dem selben Lande wohnten. Auch fällt der Ausdruck Land der Philister an sich auf, bis dahin ist er nirgends gebraucht. Vergleichen wir dagegen die

Parallele aus J Kap. 26. so heisst dort Abimelech von vornherein der König der Philister, und da 26, 23 erzählt wird, dass er von anderswoher zu Abraham gekommen sei, so versteht es sich, dass er 26, 26 wieder fortgeht; in Kap. 26 wohnen sie eben nicht am selben Orte. Also geht 21, 32b auf einen Bearbeiter zurück, der von Kap. 26 entnommene Voraussetzungen auf Kap. 21 übertrug. Die Probe für die Richtigkeit dieser Beobachtung ist, dass erst nach dem Wegfall von V. 32b der folgende Vers sein notwendiges Subjekt bekommt. „Darum nannte er den Namen des Ortes Beerseba, weil sie dort geschworen und einen Bund geschlossen hatten in Beerseba. Und er pflanzte eine Tamariske in Beerseba und rief dort den 409 Namen El's des Alten an.“ Der Ausdruck Land der Philister macht auch V. 34 verdächtig, der sonst gleichgiltigen Inhalts ist.

Sehr deutlich zeigt sich die überarbeitende Hand des Jehovisten in 22, 1—19, wie u. a. Nöldeke gesehen hat. Vor allem ist V. 15—18 sein Zusatz, ohne Originalität, voll von Reminiscenzen (sogar נאם יי), erkenntlich schon an dem שנית V. 15, welches an Jos. 5, 2 שנית und an 1. Sam. 11, 14 נחדש erinnert. Der Jehovist ist auch V. 11—14 thätig gewesen, aber nur in geringfügigen Änderungen. Denn der Inhalt ist ganz elohistisch, vgl. V. 11 mit 21, 17 und dagegen 16, 7. 18, 1 sqq. 19, 1 sqq. aus J, ferner V. 14 mit V. 8, wo der Name durch אלהים יראה vorbereitet wird. Die wichtigste Änderung ist durch sehr zarte Mittel bewirkt und lässt sich nur ahnen. Sie besteht in dem Verwischen der Lokalität, wo die Scene spielt, deren genaue Bezeichnung sonst bei den Patriarchengeschichten eine Hauptsache ist. Nach der jüdischen Tradition soll es Jerusalem gewesen sein, aber das ist wegen V. 4 nicht die ursprüngliche Meinung. Nach der samaritanischen der Garizim. Das würde passen, Sichem ist etwa drei Tagereisen von Beerseba entfernt, die hohen Berge, zwischen denen es liegt, kann man von weitem sehen, nach einer jahvistischen Parallele baut Abraham zu Sichem einen Altar ליי הנראה אליו 12, 7. Jedoch hat vermutlich schon der Bearbeiter Jerusalem zum Schauplatz machen wollen; in V. 14b scheint diese Meinung zu Grunde zu liegen und eben so in der Erweiterung V. 15—18: handelte es sich um die Inaugurirung des heiligsten Ortes, so war es billig die Verheissung hier in feierlicher Weise zu wiederholen. Mit dieser Tendenz hängt dann auch wohl der Name המריה zusammen. Zwar ist das keine direkte Bezeichnung des Tempelberges, denn

der hat in der alten Zeit nie so geheissen, und wenn die Späteren ihn Moria nannten, so geschah das auf Grund der traditionellen Deutung unserer Stelle. Aber schon um die Entstehung dieser ziemlich alten Deutung (2. Chr. 3, 1) zu erklären, wird man doch annehmen müssen, dass ein indirekter Hinweis auf die Tenne Arauna's, wo auch David den Engel sah, mit המריה gegeben werden sollte. Der Elohist hat sicher nicht הַמֹּרִיָּה geschrieben, er muss V. 2 einen Landesnamen genannt haben, denn er will nicht den bestimmten Punkt angeben, den Gott vielmehr näherer Bestimmung vorbehält, sondern die allgemeine Sphäre zur vorläufigen Orientierung Abraham's — es muss also auch eine bekannte Gegend gewesen sein, vielleicht אֶרֶץ חֲמֹרִים, wo Sichem lag[1]). Die 410 Lesung המריה machte vor Allem das Nomen proprium unkenntlich und gestattete eine auf V. 14 יהוה יראה bezügliche appellative Auffassung des Wortes, welche die Deutung auf Jerusalem zwar nicht forderte, aber offen hielt. Die Rücksicht auf diese Etymologie von Moria scheint auch der Grund zu sein, warum der Bearbeiter den Gottesnamen in V. 11—13 beharrlich in Jahve corrigirte.

Spuren dieser selben überarbeitenden Hand lassen sich nun auch in J erkennen; insbesondere lässt es sich wahrscheinlich machen, dass in Kap. 16 und 26, 13 sqq. Zusätze angebracht sind in der Absicht, diese Erzählungen mit den Parallelen aus E (Kap. 21) einigermassen verträglich zu machen. In Kap. 16 rühren V. 8—10 vom Jehovisten her. Der 10. Vers ist von Einem geschrieben, der V. 11 bereits kannte; diese Ordnung ist ganz unnatürlich und schwerlich aus der ursprünglichen Conception entsprungen. Der 9. Vers giebt der Magd den Rat: התעני, dagegen V. 11 heisst es: Jahve hat auf dein עני gehört, d. h. er will dich davon befreien. Nach V. 8—10 soll Hagar zu Hause gehen, also auch dort gebären und ihr Kind aufziehen; aber V. 11. 12 gehen von der Anschauung aus, dass Ismael in der Wüste und fern von Abraham aufwächst. Es wäre doch der Mühe wert gewesen zu berichten, dass Hagar, dem Befehl V. 8—10 folgend, wirklich zu ihrer Herrin zurückgekehrt sei — das geschieht indes V. 11 sqq. keineswegs. Dazu erwäge man die stilistische Form: und er sprach, V. 8, und der

[1]) Die Correktur המורה würde sich schon deshalb in einer ganz verkehrten Richtung bewegen, weil kein Ort, sondern ein Land hier angegeben werden soll.

Engel des Herrn sprach zu ihr, V. 9, und der Engel des Herrn sprach zu ihr, V. 10, und der Engel des Herrn sprach zu ihr, V. 11. So hat der Jahvist, der beste Erzähler in der ganzen Bibel, nicht geschrieben. Ich glaube also: nach J blieb Hagar in der Wüste und genas bei dem Brunnen Lachai Roi eines Knaben, des Wüstensohnes Ismael. Den Schluss machte vielleicht 25, 18 „und er wohnte von Havila (im O.) bis nach Sur (im W.)[1]“. Die Verse 16, 8–10 aber sind vom Jehovisten eingesetzt, um die späterhin aus E zu erzählende Austreibung Ismaels aus dem Vaterhause (21, 9sqq.) zu ermöglichen. — In Kap. 26 zeigt sich Rücksichtnahme auf die elohistische Parallele 21, 22 sqq. in V. 18 und V. 15. Beide Verse unterbrechen den originalen Zusam-
411 menhang und widersprechen ihm. Denn 26, 19sqq. nennt Isaak die Brunnen zum ersten Male, nach Veranlassungen die sich eben in dem Augenblicke darboten; er gräbt sie also auch zum ersten Male; seine Knechte „entdecken“ das Wasser V. 19. Es steht nicht im Einklange damit, wenn es V. 18 heisst: „Isaak grub die Wasserbrunnen wieder auf, die man in seines Vaters Abraham Tagen gegraben hatte und die die Philister nach Abraham's Tode verschüttet hatten, und er legte ihnen die selben Namen bei, wie sein Vater sie genannt hatte.“ Besonders beim Schluss, der von dem Brunnen bei Beerseba handelt V. 23—33, ist es klar, dass der Erzähler gar keine Ahnung davon hat, dass diese ganze Geschichte sich auch schon an dem selben Orte zwischen Abraham und dem Philisterfürsten abgespielt habe. Auch bemerke man, dass es im Gegensatz zu V. 18 den Geraritern in V. 19sqq. gar nicht einfällt, die Brunnen Isaak's zu verschütten, sondern sie wollen sie selber haben. Nach alle dem ist der 18. Vers ein auf 21, 22sq. Bezug nehmender harmonistischer Einsatz, der auf eine ziemlich kindliche Weise die Brunnen Abraham's durch Zuschütten aus der Welt schaffen will, damit sie Isaak noch einmal graben kann. Mit V. 18 fällt natürlich auch V. 15, dieser Vers scheint noch später eingesetzt zu sein, da V. 18 ihn nicht voraussetzt, sondern seinen Inhalt wiederholt.

Zu diesen Spuren, welche beweisen, dass E und J gemeinschaftlich von dritter Hand zusammengefügt und überarbeitet sind,

---

[1]) עד שור אשר על פני מצר } Dublette.
באכה אשורה על פני

füge ich ein letztes Beispiel hinzu, wo möglicherweise ein gewisses Ineinander von E und J zu constatiren ist, nämlich Kap. 15. Der Zusammenhang dieses Kapitels ist brüchig und zwar lässt sich eine Hauptfuge wahrnehmen zwischen V. 1—6 und V. 7—21. In V. 1—6 ist es Nacht — vgl. die Sterne V. 5, das Gesicht V. 1, wenn auch die Form des Traumes sich wenig fühlbar macht; dagegen ist es V. 7sqq. zuerst Tag, dann wird es dunkel V. 12 und endlich tritt die Nacht ein V. 17. Während man bei V. 1—6 zur Not noch die Form der Vision (V. 1) festhalten kann, ist das V. 7—21 völlig unmöglich. Damit hängt ein Unterschied der Offenbarungsweise zusammen, V. 1—6 ist sie ziemlich vermittelt, V. 17. 18 von handgreiflicher Unmittelbarkeit. Am stärksten fällt die Discrepanz auf beim Übergange V. 6: V. 7. 8. Nachdem in V. 6 Abraham's Glaube belobt und ihm hoch angerechnet worden ist, lässt er sich V. 8, auf eine weitere Verheissung Gottes, also vernehmen: „Woran soll ich das merken, dass ich das Land in Besitz nehmen werde?" Dabei ist auch auf den verschiedenen Gebrauch von ירש V. 7sq. und V. 3sq. Gewicht zu legen. Es scheint, 412 dass in V. 1—6 ein durch den Jehovisten überarbeitetes Stück von E vorliege. Dafür spricht negativ, dass der Jahvist, Kap. 24, den Namen des Eliezer nicht kennt, so wenig wie den der Amme Rebekka's, den gleichfalls der Elohist nennt; positiv, dass die Offenbarung durch ein Nachtgesicht geschieht und dass die Übergangsformel אחר הדברים האלה gebraucht wird. Weitergehend könnte man versuchen. V. 7—21 für J in Anspruch zu nehmen. Jedoch ist das nur mit starken Einschränkungen möglich. V. 7 müsste stark überarbeitet sein, אֲנִי und Ur Kasdim sind nicht jahvistisch. V. 13—16 ist eine Art Incubation, die auf alle Fälle dem ursprünglichen Zusammhang fremd ist. Es ist eine Clausel, die eigentlich nur nach V. 17. 18 Sinn hat und die dort gegebene bestimmte Verheissung des Landes Kanaan antecipirt. Zunächst muss doch, auch nach V. 8, das Versprechen selbst gewährleistet werden, darnach versteht sich erst der Zusatz, dass es aber nicht sehr bald, sondern erst nach langer Zeit in Erfüllung gehen werde, wenn nämlich die Schuld der gegenwärtigen Bewohner des Landes reif sei. Die Ausleger haben denn auch gewöhnlich den Sinn der Worte V. 13 bis 16 gar nicht recht verstanden und nicht gemerkt, dass hier eine Einschränkung zu V. 17sq. gegeben werden solle. Zusatz wird ebenfalls V. 19—21 sein, aber gleichgiltiger und unschuldiger Natur.

Was übrig bleibt, könnte dem Jahvisten angehören (vgl. 15, 18 mit 24, 7) und würde sich in diesem Fall an 13, 18 anschliessen[1]). Nachdem Abraham in Hebron das Ziel seiner Wanderschaft erreicht und dort einen Altar gebaut hat, würde ganz passend diese Hauptstätte durch eine göttliche Erscheinung eingeweiht werden, die ihm den einstigen Besitz des ganzen heiligen Landes, in dem er eben festen Fuss gefasst hat, gewährleistet. Diese Verheissung würde zugleich die in Kap. 16. 18 sq. nachfolgende bedingen und veranlassen, so dass 15, 7 sq. auch nach der Seite hin ausgezeichneten Anschluss in J hätte. Mit völliger Zuversicht würde ich die beiden Hälften von Kap. 15 an E und J verteilen, wenn ich in der überarbeitenden Hand den Jehovisten erkennen könnte. Aber V. 13—16 und V. 7 verrät in Sprachgebrauch (שיבה טובה, רכוש) und Vorstellung (Ur Kasdim) Verwandtschaft mit dem Vierbundesbuch.

413 3. In der Hauptsache ist JE eine Composition aus diesen beiden parallelen Geschichtsbüchern. Dabei ist J zu Grunde gelegt und aus E das mitgeteilt, was sich in J entweder überhaupt nicht oder nicht so fand. Die Stücke Kap. 20—22, die zum grossen Teile in J wiederkehren, verdanken ihre vollständige Aufnahme hauptsächlich dem Umstande, dass sie in E von Abraham statt wie in J von Isaak erzählt wurden — zum Glück für uns, denn namentlich aus diesen Erzählungen ersehen wir, wie ungemein ähnlich die beiden Geschichtsbücher gewesen sein müssen. Mit diesen beiden einfachen Factoren kommt man aber auch hier nicht zur Erklärung von JE aus; man muss auch hier jenen Trieb der Wucherung zu Hilfe nehmen, vermöge dessen der Stamm, oder besser ein Stamm, in verschiedenen Phasen einzelne neue Schösse trieb. Ich werde dies zu erweisen suchen, indem ich die einzelnen Kapitel von Gen. 12 an der Reihe nach durchgehe. Dabei werde ich zugleich Anlass nehmen, auf Lücken des Zusammenhanges in JE aufmerksam zu machen, die sich am Schlusse des Abschnittes fühlbar machen.

In Kap. 12 ist die Erzählung von der Wanderung nach Ägypten, V. 10—20, ein späterer Einsatz. Ich schliesse das zunächst daraus,

---

[1]) Nur der tiefe Schlaf V. 12 passt nicht zu V. 17. 18, aber auch nicht einmal recht zu V. 12 b, dagegen wohl zu V. 13—16. Übrigens spricht für J auch die genaue Angabe der Tageszeit, die eins der charakteristischen Merkmale ist.

dass die Bezugnahme darauf in 26, 1—5 nicht vom Jahvisten selbst herrührt, sondern wie auch z. B. Delitzsch anerkennt, dort von späterer Hand nachgetragen ist. Es folgt aber auch aus inneren Gründen. In 12, 10—20 ist Abraham allein, im Zusammenhang des Jahvisten aber ist Lot noch bei ihm. Schon in alter Zeit ist diese Unebenheit empfunden worden, und ein grosser Teil der griechischen Bibelhandschriften setzt darum V. 20 die Worte zu: καὶ Λωτ μετ' αὐτοῦ. Wichtiger ist Folgendes. Wie vor 12, 10—20, so befinden wir uns auch hinterher in Kap. 13 in Bethel, und dort in Bethel trennen sich Ahraham und Lot. Hätte 12, 10—20 ursprünglich hier gestanden, so wäre gar kein Grund gewesen, den Abraham statt nach seinem dauernden Aufenthaltsorte in Hebron wieder nach Bethel zurückwandern zu lassen; die Trennung von Lot konnte eben so gut hier wie dort vor sich gehen. Bloss um Anschluss an die Erzählung des Jahvisten zu erreichen, der zwischen 12, 8 und 13, 4 den Schauplatz nicht verändert, muss Abraham wieder zurück nach Bethel und sich dort von seinem Bruder scheiden. In 13, 4 sind wir genau so weit wie in 12, 8, und selbst die Worte von 12, 8 werden 13, 4 wiederholt. Der Jahvist liess Abraham gradeswegs über Sichem und Bethel nach Hebron wandern, er hatte auch in diesem Fall keine Dublette, sondern 414 erzählte die Gefährdung der Stammmutter nur einmal und zwar von Isaak's Weib, Kap. 26. In den Versen 12, 9. 13, 1. 3. 4 ist die Naht zu erkennen, wodurch der Einsatz dem ursprünglichen Bestande aufgeheftet wurde.

Gründe, die, von einer allgemeinen Anschauung hergenommen, Wenige überzeugen werden, bewegen mich, auch 13, 14—17 für einen späteren Nachtrag anzusehen. Es ist durchaus nicht Sitte des echten Jahvisten, Gott so ohne weiteres zu den Erzvätern reden zu lassen, er erzählt stets bestimmt eine Theophanie an einem genau angegebenen Orte, der aber durch die Erscheinung dann für alle Zeiten geheiligt wird. Dagegen haben wir ein Analogon zu 13, 14—17 in 22, 15—18 von der Hand des Jehovisten, der solche Reden Gottes aus dem Stegreif einstreut und dabei alles Gewicht auf den Inhalt legt, ohne die Form und den Ort der Erscheinung besonders hervorzuheben. Ferner hegt der Jahvist gar nicht die Vorstellung, dass Abraham halb nomadisch das heilige Land durchwandert; er lässt ihn vielmehr auf dem nächsten Wege über Sichem und Bethel nach Hebron gelangen. In Hebron bleibt er bis an

seinen Tod, dort wohnt er Kap. 16 und Kap. 18sq., dort wohnt er auch Kap. 24 — erst Isaak verlegt 24, 62. 25, 11b seinen Sitz nach dem Negeb. Nur wenn man den Jahvisten mit dem Elohisten combinirt, der Beerseba an Stelle Hebrons setzt, erscheint Abraham's Wohnort schwankend; man wird es also 13, 14—17 mit dem Zusammenarbeiter von J und E zu tun haben, der wohl 12, 10—20 gleichfalls schon vor Augen hatte. Vielleicht ist endlich noch darauf aufmerksam zu machen, dass man von Bethel aus wohl die Aussicht auf die Jordansaue hat 13, 10, aber kein Panorama über das ganze Land V. 14—17.

Kapitel 14 steht zwar ohne Frage nach 13, 18 und vor Kap. 15—19 an seinem notwendigen Platze und kann nirgend anders eingeordnet werden. Aber im Zusammenhang einer fortlaufenden Quelle steht es nicht, es gehört weder zu Q noch zu J oder zu E. Mit E hat man es wohl in Verbindung bringen wollen, aber gerade für diese Quelle ist Abraham am wenigsten Kriegsmann, vielmehr „Muslim“ (Kap. 22. 15, 6) und Prophet (Kap. 20). Auch steht dem Elohisten die Verherrlichung Jerusalems 14, 17—24 ganz und gar nicht an. Es wird freilich trotz Ps. 76, 3 und trotzdem dass das עמק שוה V. 17 in der Nähe Jerusalems lag (2. Sam. 18, 18), behauptet, Salem sei nicht Jerusalem, sondern ein beliebiger obscurer Ort. Aber die 415 Zehntenabgabe Abraham's an Salem ist doch gewiss analog zu beurteilen, wie die Zehntenabgabe Jakob's an Bethel; wie Jakob dort den an den Reichstempel von Bethel steuernden Israeliten das Vorbild giebt, so Abraham hier den an das salomonische Heiligtum steuernden Judäern. Melchisedek, der Vorgänger Adonisedek's Jos. 10, 1, ist König und Priester des höchsten Gottes zu Jerusalem; wo nicht, so hat das Zehnten Abraham's überhaupt keinen Sinn. Da nun aber der Elohist, wie vorläufig als anerkannt gelten mag, kein Judäer ist, so wird ihm, wie gesagt, der Bericht nicht zuzutrauen sein, dass der älteste Erzvater dem judäischen Centralheiligtum die heiligen Abgaben entrichtet habe. Allem Anschein nach ist Kap. 14 erst in die letzte Ausgabe der Genesis eingeschoben worden. Denn auch dem Jehovisten, dem Verarbeiter von J und E, kann es nicht zugewiesen werden, weil dieser seine Ergänzungen immer recht fest mit dem Zusammenhang verkittet und sich ausserdem von der Anschauungsweise seiner Quellen niemals weit entfernt. Dazu kommt, dass das fragliche Stück einige Bekanntschaft mit der Sprache von Q verrät, vgl. רכוש und נפש V. 21.

Am meisten Wahrscheinlichkeit hat es darum für sich, dass der Endredactor der Genesis, der JE und Q zusammenfügte, diese nach vorn und hinten verbindungslose Erzählung aufgenommen habe, auf die man das von Melchisedek gesagte Wort: ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος mit gleichem Recht anwenden kann.

Über Kap. 15 und 16 ist bereits gehandelt, über Kap. 17 nichts zu bemerken. In Kap. 18 und 19 lassen sich wiederum Spuren einer vermehrten Ausgabe von J entdecken. Ich denke wenigstens, dass ursprünglich 18, 22a und 18, 33b an einander schlossen, in folgender Weise: „und die Männer wendeten sich von dannen und gingen nach Sodom, und Abraham kehrte zurück an seinen Ort“. Was zwischen diesen beiden Sätzen steht, zeigt am Anfang und am Ende die Fuge. Nach V. 22a gehen die Männer fort nach Sodom, die Männer, die nach V. 2. 3 Jahve selbst sind, unter denen er mindestens inbegriffen ist. Nach V. 22b. 23sqq. aber ist Jahve doch nicht fortgegangen, während hinwiederum andererseits gar nicht ausdrücklich gesagt worden, er sei dageblieben — was doch der Mühe wert war, zu bemerken. In 19, 1sqq. wird allerdings von den zwei Engeln geredet, die nach Sodom gekommen seien, es ist also die Meinung, Gott selbst sei zurückgeblieben. Aber diese beiden Engel stimmen sehr wenig zum Ganzen. Vielleicht kennt der Jahvist überhaupt keine pluralischen מלאכים, jedenfalls aber steht der Artunterschied: 416 Jahve selbst, zwei Engel in auffallendem Kontrast zu der ununterschiedenen Verschwommenheit, in welcher das Verhältniss der Männer (sic) zu Jahve nicht bloss 18, 1sqq., sondern auch 19, 17sqq. erscheint. Und was das Wichtigste ist, so sagt nicht bloss 18, 21 Jahve: ich will hinab nach Sodom, sondern offenbar ist er auch 19, 17sqq. wirklich selbst mit unter „den Männern“, obwohl sein nachträgliches Hinzukommen zu den zwei Engeln von 19, 1 nirgend berichtet wird. Die Worte 19, 21 kann nur Jahve sagen, in dem Gespräch 19, 17sqq. tritt eben so wie in dem 18, 1sqq. stets wieder eine singularische Hauptperson als allein redend und allein angeredet aus dem scheinbaren Plural der Männer hervor. Aus alle dem folgt, dass die beiden Engel in Kap. 19 später eingetragen sind, und da sich kein anderer Grund hiezu denken lässt, als die nach 18, 22b—33a zu machenden Voraussetzungen, so folgt weiter, dass die Voraussetzungen dieses Stückes dem echten Zusammenhang widersprechen, dasselbe also die Zutat einer späteren Hand ist. Man bemerke, dass Jahve den Beschluss, die sündigen Städte zu

verderben, der 18, 23sqq. bereits als gefasst gilt und den Anlass der Verhandlung bildet, in 18, 20sq. überhaupt gar noch nicht ausgesprochen, sondern nur gesagt hat: „es ist ein Gerücht über Sodom und Gomorrha, dass ihre Sünde gross, dass sie sehr schwer sei[1]); ich will doch hinabgehen und sehen, ob sie wirklich, wie das Gerücht, das zu mir gelangt ist, sagt, ganz so getan haben, oder erkennen ob es nicht so ist“ — so vorsichtig und unanstössig wie möglich. Ich wage auch darauf hinzuweisen, dass der sonst überall in Kap. 18. 19 herrschende sehr naive Verkehr der Erzväter mit Gott in 18, 22—33 plötzlich aufhört; während Abraham 18, 8 dem Jahve ein Kalb schlachtet und ihm Käse und Milch vorsetzt, fühlt er 18, 23sqq. mit einem Mal den Abstand der Kreatur von dem Schöpfer: ach siehe, ich habe mich unterwunden mit Jahve zu reden, wiewohl ich Staub und Asche bin.

Ist das fragliche Stück ein Einsatz, so lässt sich ein Motiv dafür leicht finden. Es ist aus einer Stimmung erwachsen, die schweren Anstoss daran nahm, dass eine ganze Stadt oder Gegend mit einem Male untergegangen war: da musste doch Gott auch Unschuldige unter der Masse mit fortgerafft haben. Bekanntlich beherrschte diese Stimmung das jüdische Volk in der Zeit, als 417 Jeremias und Ezechiel weissagten und das Buch Iob entstand — aus dieser Zeit scheint somit 18, 22b—33a zu stammen. Vergl. Hier. 5. 1.

Es scheint, dass der Text des Jahvisten in Kap. 18. 19 noch durch einzelne kleinere Eingriffe alterirt worden sei, z. B. ist 19, 23—26 schwerlich im Fluss der ursprünglichen Conception so geschrieben. Die Verse 18, 17—19 weisen אני und ידעתיו למען אשר verdächtigen Sprachgebrauch auf und sind im Inhalt verwandt mit 13, 14—17. 22, 15—18; vor dem neuen Ansatz 18, 20 entbehrt man sie nicht. Dagegen hat man keinen Grund, das Stück 19, 30—38 dem Jahvisten abzusprechen. Er kann doch unmöglich den Lot in Zoar lassen; die Flucht nach Zoar ist ja nur eine Digression, die erklären soll, wie es komme, dass jene kleine Landzunge, die eigentlich auch zum Gebiet der Hapheka gehört, vom Untergange ausgenommen sei; das Endziel für Lot ist notwendigerweise das Gebirge Moab 19, 30. Ferner würden die Töchter Lot’s nicht so viel vorher erwähnt sein, wenn hinterdrein nichts

[1]) Das ו vor חטאתם streiche, sprich V. 21 כֻּלֹּהּ

von ihnen zu erzählen gewesen wäre; und auch der Tod des Weibes bereitet die Geschichte 19, 30sqq. vor. Moralische Bedenken sind keine kritischen.

Demnächst folgen die elohistischen Stücke Kap. 20—22. Zu E rechne ich auch das Verzeichnis der Nahoriden 22, 20—24. Von Q wird es durch Vorstellung (Kemuel, Vater Aram's) und Sprache (ילד) ausgeschlossen; wenn nicht bestimmt zu E, gehört es doch jedenfalls zu JE, als Vorbereitung für Isaak's Heirat mit der Rebekka Kap. 24. Im Folgenden ist der Zusammenhang von JE durch R mehrfach unterbrochen und verrenkt. Da Kap. 24 Sara's Tod zum notwendigen Motiv hat, so muss JE jedenfalls eine Erzählung darüber enthalten haben, die gegenwärtig durch Q Kap. 23 verdrängt ist. Darnach wird 25, 1—6 gefolgt sein, ein Stück, das so wenig wie 22, 20—24 aus Q stammen kann, sowohl wegen Seba und Dedan, als auch wegen ילד[1]). Es scheint, dass 24, 36 auf 25, 5sq. zurückblickt. An 25, 5 schloss sich möglicherweise 25, 11b, vielleicht aber auch an 24, 67. Hinter 25, 1—6 hat Kap. 24 in JE seine richtige Stelle. Hier vermisst man die Nachricht von Abraham's Tode. Natürlich hat JE sie enthalten, natürlich aber musste R sie streichen, wenn er sie aus Q geben wollte. Es fragt sich nur: wo stand die betreffende Angabe in JE? Ohne Zweifel in 418 Kap. 24. Der Knecht verlässt Abraham offenbar auf dem Totenbette, er kommt zurück, und von Abraham ist keine Rede mehr. Er muss inzwischen gestorben und dies auch dem Leser irgendwo mitgeteilt sein, am besten hinter V. 62, um zu motiviren, dass der Knecht nicht zu seinem Auftraggeber zurückkehrt, sondern direkt zu Isaak geht, nicht nach Hebron, sondern nach Lachai Roi. Die Angabe V. 62 hätte kaum einen Sinn, wenn Isaak an seines Vaters Orte geblieben wäre, wenn damit nicht eine Verlegung seines Wohnsitzes nach dem Tode Abraham's ausgedrückt sein sollte, die in des Knechtes Abwesenheit erfolgt ist. Vielleicht darf man zu behaupten wagen, dass אמו V. 67 eine Korrektur des R für ursprüngliches אביו ist. Das ist klar: stand אביו da, so war R, der den Tod Abrahams erst 25, 8 aus Q erzählen wollte, gezwungen, es wegzuschaffen. Dass aber in der Tat in 24, 67 eine

[1]) Dass Abraham nach Sara's Tode (?) noch eine Frau nimmt, ist in JE durchaus nicht weniger auffallend als in Q. Ursprünglich freilich ist Ketura wohl nur eine andere Version der mündlichen Überlieferung für Hagar. — Über 25, 18sq. S. 22.

spätere Hand bestrebt gewesen ist, Isaak's Mutter Sara einzuschmuggeln, folgt evident aus האהלה שרה אמו. Die Form האהלה verträgt keinen Genitiv hinter sich, שרה אמו ist hier jedenfalls nachgetragen. Dies giebt aber zugleich ein Präjudiz gegen אמו am Schluss ab. Auf Kap. 24 ist nach der ursprünglichen Ordnung von JE Kap. 26 (— V. 34sq. aus Q) gefolgt. Denn die Geschichte 26, 1—11, wo Isaak sein Weib für seine Schwester ausgiebt, wird gradezu absurd, wenn Rebekka bereits Mutter zweier Söhne ist und noch dazu erwachsener Männer; sie ist nur vor 25, 19—34 verständlich. Weist man ihr und ihrer Fortsetzung bis 26, 33 diesen Platz an, so fällt auch Licht auf die „Befragung Jahve's" 25, 22sq. Dann ist nämlich eben vorher (26, 23—33) die durch eine Theophanie veranlasste Stiftung des Heiligtums von Beerseba durch Isaak erzählt; nun können die Leser, für die der Erzähler schreibt, die häufig genug selbst in Beerseba das Orakel befragt haben werden, wissen, wo Rebekka den göttlichen Bescheid holte. Andererseits tritt auch Kap. 27 in die ihm angemessene Verbindung, es ist die unmittelbare Fortsetzung von 25, 19—34 und hat mit dem jetzt zunächst vorhergehenden Stück gar nichts zu tun. Auf diese Weise an den richtigen Ort versetzt [1]) bildet Kap. 26 den wahren Abschluss des Lebens Isaak's in JE, von nun ab treten seine Söhne an seine Stelle. — Was die Herkunft der Bestandteile in JE betrifft, so stammt Kap. 24 und Kap. 26 [2]), anerkannter 419 massen aus J. Das Verzeichnis 22, 20—24 wird man wegen der Übergangsformel 22, 20 wohl zu E zu rechnen haben, über 25, 1—6 lässt sich nichts entscheiden.

Fassen wir am Ende noch einmal zusammen, was die Untersuchung des zweiten Abschnitts der Genesis gelehrt hat, so ist das Ergebnis entsprechend dem für Kap. 1—11 gefundenen, aber nicht genau das selbe. Denn man hat gar keine positiven Gründe, irgend ein Stück von Kap. 1—11 aus E herzuleiten. Obwohl JE auch dort noch anderweitige Bestandteile neben J enthält, so ist doch E in keinem derselben zu erkennen, sondern tritt erst seit

---

[1]) R war gezwungen, Kap. 26 umzustellen, weil er die Angaben aus Q 25, 19sq. 26 an der Spitze des Abschnitts Isaak mitteilen und diesen die entsprechenden Notizen aus JE an die Seite setzen musste.

[2]) Über 26, 2-5 und מלבד הר' הר' V. 1 s. oben S. 23, über V. 15 und V. 18 S. 20. Wie man trotz Kap. 21 hier Bestandteile aus E vermuten kann, ist nicht recht begreiflich.

der Geschichte Abraham's als neuer und von da ab ununterbrochener Zufluss ein. Dieser Unterschied hebt indessen die wesentliche Gleichartigkeit von JE in den beiden Abschnitten nicht auf. Namentlich hat auch in Gen. 12sqq. noch, wie wir gesehen haben, der Wucherungstrieb gewaltet und allerlei Neubildungen angesetzt. Einer dieser Zusätze (Kap. 14) kann freilich erst in die letzte Ausgabe der Genesis hineingeraten sein, die meisten werden jedoch vom Jehovisten herstammen, der J und E zu JE verwob. Ein Nachtrag ist sogar wohl schon in J eingesetzt, ehe diese Quelle mit E verwoben wurde, nämlich 12, 10sqq. Denn warum nimmt der Interpolator von 26, 2—5 nicht auf das näher liegende und sehr viel stärkere Analogon Kap. 20 Bezug, sondern auf Kap. 12, 10sqq.? Es kann kaum einen anderen Grund dafür geben, als weil er zwar wohl schon 12, 10sqq., aber noch nicht Kap. 20 mit J verbunden vorfand. Es scheint darnach, dass ehe E in extenso aufgenommen wurde, eine oder die andere Geschichte aus dieser Quelle oder aus der ihr entsprechenden Volkstradition einzeln ihren Weg in eine Ausgabe von J fand, und dass 12, 10sqq. hiervon ein Beispiel ist. Nicht unmöglich ist es, dass auch E dem Jehovisten nicht mehr in der primären Ausgabe vorgelegen hat, z. B. scheint Kap. 20 Spuren der Überarbeitung zu tragen, die gleichwohl dem Verf. von V. 18 bereits bekannt waren.

Dass JE gegenüber Q eine Einheit bildet, und dass der Jehovist von dem letzten Redaktor der Genesis, der die Compilation des Jehovisten mit dem Vierbundesbuche vereinigte, zu unterscheiden ist, habe ich zwar nicht direkt, aber indirekt, wie mich dünkt, 420 hinlänglich gezeigt. Der strikte Beweis wird im nächsten Abschnitte geliefert werden.

Jakob und Esau. Gen. 27—36.

Unter diesem Titel fasse ich die folgenden Erzählungen bis Kap. 36 und 38 zusammen, zerlege aber das Ganze in fünf Abschnitte, die ich einzeln auf ihre literarische Beschaffenheit untersuche:

1. Jakob's Jugend im Elternhause 25, 19—28, 22; excl. 26, 1—33. Der skelettartige Bericht von Q ist folgendermassen auszuscheiden: 25, 19. 20 . . . V. 26c. 26, 34. 35. 27, 46. 28, 1—9. Zwischen 25, 19 und V. 20 hat Q möglicherweise die Heirat Isaak's

mit Rebekka erzählt, zwischen 25, 20 und V. 26c. jedenfalls die Geburt der Söhne, nach 20jähriger Unfruchtbarkeit der Mutter.

Die beiden Fäden, aus denen JE zusammengewirkt ist, reissen hier nicht ab, sondern setzen sich fort, aber in so enger Verschlingung, dass an eine reinliche Sonderung durchweg nicht zu denken ist. Am besten gelingt die Scheidung in 28, 10—22. Im Ganzen heisst Gott hier Elohim, nur in V. 13—16 Jahve. Dadurch aufmerksam gemacht hat bereits Hupfeld erkannt, dass V. 13—16 auch sachlich den Zusammenhang des Elohisten unterbrechen. Wozu sind Engel und Leiter überhaupt da, wenn, wie es V. 13 heisst, Jahve עליו steht und direkt zu Jakob spricht? Die Engel sollen doch nicht bloss tanzen, sondern die Offenbarung vermitteln — das tun sie aber V. 13—16 eben nicht. Lässt man die Verse aus und verbindet V. 12 mit V. 17, so gewinnen Leiter und Engel auf der Stelle eine Bedeutung und zwar eine höchst originelle. „Ihn träumte, da war eine Leiter, die stand auf der Erde und ihre Spitze rührte an den Himmel, und siehe, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder. Und er fürchtete sich [1]) und sprach: wie schauerlich ist diese Stätte, dies ist nichts anderes als ein Haus Gottes und dies ist das Tor des Himmels.“ Nicht eine hinzukommende inhaltliche Offenbarung, sondern die Leiter selbst ist jetzt das Wichtige. Sie steht an dieser Stätte nicht bloss in diesem Augenblick, sondern immer und gleichsam von Natur; Bethel — das erkennt Jakob daraus — ist ein Ort, wo Himmel und Erde sich berühren, wo die Engel auf- und niedersteigen, um den an diesem Tore von Gott gestifteten Verkehr zwischen Him-
421 mel und Erde zu vermitteln. Hingegen ist V. 13—16 von einer einzelnen Theophanie bestimmten Inhalts die Rede, wodurch der heilige Ort ein für allemal eingeweiht wird; vgl. 12, 7. 26, 24 sqq. Jos. 5, 13—15. 2. Sam. 24, 16—18. Das עליו V. 13 bezieht sich auf Jakob, wie die Sprache rät, denn auf der Leiter müsste על ראשו heissen, und wie der Sinn fordert, denn im Himmel oben auf der Leiter stehend müsste Jahve laut rufen, wie es sonst beim Elohisten auch geschieht 21, 17. 22, 11. Es unterscheidet den Jahvisten, dass er Gott nicht vom Himmel aus und durch allerhand Vermittelungen mit den Menschen verkehren, sondern ihn

[1]) וייקץ hat man auch für E zu ergänzen, es konnte nicht zweimal gegeben werden.

direkt zur Erde herniederfahren lässt. Ein sprachliches Kennzeichen: עד אשר אם V. 15 vgl. mit עד אם 24, 19. Dass J auch hier durchaus selbständig erzählt, nicht etwa E ergänzt, sondern von dritter Hand damit zusammengearbeitet ist, brauche ich wohl kaum zu zeigen; gegen Nöldeke's Annahme sprechen in der Tat ganz die gleichen Gründe, welche die Tuch'sche Ergänzungshypothese unmöglich machen. Aber ich will auf ein paar formelle Unterschiede des Jahvisten 28, 13—16 und des Jehovisten aufmerksam machen. Der Jehovist zählt die Himmelsgegenden 13, 14 in folgender Ordnung auf: Norden Süden Osten Westen, der Jahvist 28, 14: Westen Osten Norden Süden. Zum Subjekt von נברכו macht der Jehovist כל גויי הארץ 22, 18. 18, 18, der Jahvist כל משפחות האדמה 28, 14. 12, 3: vielleicht ein nicht bloss formeller, sondern ein höchst bedeutender sachlicher Unterschied. Der Jehovist scheint ferner zu verstehen: durch Israel (den Samen Abraham's) sollen alle Völker der Erde gesegnet werden[1]), während der Jahvist meint: mit Abraham sollen sich segnen alle Geschlechter des Landes. Man muss allerdings dann annehmen, dass ובזרעך 28, 14 eine jehovistische Zutat sei, aber diese Annahme hat nichts Schwieriges. Denn einerseits wird auf alle Fälle der, welcher J und E hier zusammensetzte, auch von seinem Eigenen etwas daran gegeben haben, und andererseits macht wirklich ובזרעך 28, 14 an dieser Stelle ganz den Eindruck des Nachtrags.

Es scheint, dass auch in V. 17—22 E nicht ganz rein vorliegt. V. 19 ist im Vergleich zu V. 22 eine Dublette, und da V. 22 jedenfalls elohistisch ist, so stammt V. 19 wohl aus anderer 422 Quelle, und zwar ist V. 19a aus J, dagegen V. 19b Glosse, vielleicht des Jehovisten. Ohne Zweifel hat endlich der Jehovist in V. 21 die Worte יהוה לי לאלהים eingeschoben, der ursprüngliche Text von E lautet: „wenn . . . ich wohlbehalten in meines Vaters Haus zurückkehre, so soll dieser Stein, den ich als Malstein aufgerichtet habe, ein Gotteshaus werden.“ Er bestimmt durch das Mal vorläufig die Stelle, wo später das Haus errichtet werden soll.

Wir haben also in 28, 10—22 ein fast vollständiges Stück aus E, zugleich ein grosses Fragment aus J, welches beweist, dass J die selbe Erzählung enthalten hat und zwar an der selben Stelle,

[1]) Nach Analogie von 22, 18 wird man auch 18, 18 das בן nicht auf Abraham, sondern auf גוי עצום beziehen und dann jedenfalls das Verbum passivisch nehmen müssen.

vgl. V. 15 mit V. 20sq. Von hier aus aber folgt durch Rückschluss, dass sowohl E wie J auch die Veranlassung der Flucht Jakobs berichtet haben, ohne die sie selbst ja unmotivirt und unverständlich wäre. In beiden Quellen muss notwendiger weise eine Geschichte wie Kap. 27 gestanden haben, auch wegen Kap. 32. Freilich ist es darum nicht nötig, dass der Jehovist Teile von beiden aufgenommen und in Kap. 27 mitgeteilt habe; wegen der grossen Ähnlichkeit von E und J kann denkbarer weise eine Prämisse für J aus E und für E aus J gegeben werden. Aber es finden sich in der Tat Spuren eines doppelten Fadens in Kap. 27, die sich nur deshalb schwer erkennen lassen, weil der Gottesname sehr selten vorkommt und so das Hauptkriterium mangelt. V. 44sq.: „bis dass der Grimm deines Bruders sich wendet, bis der Zorn deines Bruders sich von dir wendet" ist unmöglich weder Glosse noch Erweiterung eines Bearbeiters, sondern Dublette. Eine grössere liegt V. 33—38 vor und zwar nach den Worten und Isaak bekam einen grossen Schrecken.

V. 33. 34.

und sprach: wer ist denn der, der das Wildpret gejagt und es mir gebracht hat, und ich ass von allem, ehe du kamst, und segnete ihn auch? Und es geschah, da Esau die Worte seines Vaters hörte, weinte er laut und 423 bitterlich und sprach: segne auch mich mein Vater.

V. 35—38.

und sprach: dein Bruder ist mit List gekommen und hat deinen Segen genommen. Da sprach Esau: hat man ihn doch Jakob genannt, und er hat mich nun zweimal betrogen! meine Erstgeburt hat er genommen und nun auch meinen Segen. Und er sprach: hast du mir nicht einen Segen vorbehalten? Und Isaak sprach: siehe ich habe ihn dir zum Herrn gesetzt, und alle seine Brüder habe ich ihm zu Knechten gegeben und ihn mit Korn und Wein gestärkt — was soll ich dir tun, mein Sohn? Und Esau sprach zu seinem Vater: hast du denn nur einen Segen? segne auch mich mein Vater! Und er hub seine Stimme auf und weinte.

Wer diese beiden Stellen aufmerksam vergleicht, wird finden, dass sie nicht hinter einander, sondern neben einander gehören. Insonderheit ist V. 35 und 36 nicht ein Schritt vorwärts über V. 34 hinaus, sondern ein Schritt rückwärts hinter V. 34 zurück; V. 34

steht mit V. 38 auf gleicher Stufe. Vollständig hat der Jehovist allerdings den zwiefachen Text hier nicht mitgeteilt, sondern zwischen V. 33 und V. 34 etwas ausgelassen, was er vollständiger aus der andern Quelle geben wollte. Einiges mag er auch von dem Seinigen hinzugefügt haben.

In V. 20—30 ist zwar eine reinliche Scheidung der zwei zu vermutenden Quellen nicht durchzuführen, aber es lässt sich auch hier die Brüchigkeit des Zusammenhangs aufzeigen. Man ist nämlich V. 23 schon ebenso weit wie V. 27a (vgl. das ויברכהו als Schlussresultat[1]) hier wie dort), während V. 24 keineswegs da fortfährt wo V. 23 aufgehört hat, sondern hinter V. 21 zurückspringt. „Ein ungeübter Erzähler kann wohl falsch anlegen, einzelnen Teilen eine unrechte Stelle anweisen, er kann das was vorausgehen sollte nachbringen, er kann Nebenumstände weitläufig und mit einem grossen Aufwand von Worten erzählen und Hauptsachen nur beiläufig erwähnen und nur anwinken, er kann Kleinigkeiten als wichtig und wichtige Dinge als unbedeutend darstellen, aber den Leser, wenn er ihn ein Stück vorwärts geführt hat, wieder rückwärts führen, wieder an den ersten Standpunkt stellen und von neuem ausgehen lassen — dies kann auch der unwissendste und ungeübteste nicht.“ Um das Verhältnis von 27, 23 zu 27, 27a näher zu erkennen, beachte man, dass nach 27, 23. V. 21sq. Isaak den Jakob betastet und sich durch die mit Fell überzogenen Arme trügen lässt, dagegen 27, 27a V. 26 ihn küsst um ihn zu riechen, 424 und durch den Duft der Kleider getäuscht wird. Endlich ist auf V. 30 zu verweisen:

Und es geschah, da Isaak vollendet hatte zu segnen den Jakob	Und es geschah, da Jakob kaum von Isaak fortgegangen war

kam Esau heim von der Jagd.

Es hat keinen Wert die Sache weiter zu verfolgen. Das Dass der Zusammensetzung ist klar, das Wie nicht zu ermitteln. Nicht einmal, ob der Zusammenhang vorwiegend aus J und E gegeben wird, lässt sich mit Sicherheit erkennen. Dass auf E nichts führe, ist, auch wenn man von sprachlicher Beobachtung des Einzelnen ausgeht, unrichtig. Es kommen mehrere nicht jahvistische Ausdrücke

[1]) Ewald, Composition der Genesis S. 157.

vor, ausserdem vgl. האלהים 27, 36 (יהוה V. 20. 27) und besonders die Art der Anrede 27, 1: „und er sprach zu ihm: mein Sohn! und er sprach zu ihm: hier bin ich! und er sprach zu ihm so und so“, wovon sich in J kein Beispiel findet, wohl aber in E 22, 2. 7. 11. 31, 11.

Unsere rückwärts schreitende Untersuchung endigt bei der Pericope 25, 19—34, welche mit Ausnahme von V. 19sq. V. 26c zu JE gehört. Sie kann in zwei Hälften zerlegt werden, die Geburt und das Erwachsen der Zwillinge (bis V. 28), und Esau's Preisgabe der Erstgeburt an Jakob V. 29—34. Man hat geglaubt, diese letztere Geschichte einem anderen Erzähler zuweisen zu müssen als dem, der die Erlistung des Segens in Kap. 27 berichtet; man hat gesagt, Kap. 27 stamme aus J, also 25, 29—34 aus E. Aber wenn dem wirklich so wäre, so käme man doch mit 25, 29—34 als Vorbereitung für 28, 10sqq. nicht aus; es müsste nun doch noch auch in E ursprünglich eine Geschichte gefolgt sein, welche wie Kap. 27 den Ausbruch der Feindschaft zwischen den Brüdern enthielt und damit die Flucht Jakob's motivirte. Natürlich liegt die Sache genau eben so, wenn man umgekehrt 25, 29—34 an J und Kap. 27 an E verteilen wollte: ersteres Stück, so wie es geschrieben vorliegt, ist in keinem Falle ein Ersatz, sondern immer nur eine Vorstufe des letzteren, und wenn auch Kap. 27 vielleicht für sich bestehen kann, so hat doch jedenfalls der, welcher Kap. 25 die beginnende Spannung zwischen den Brüdern andeutet, hinterher auch die Entzweiung selber berichtet, ohne welche alles Folgende in der Luft schwebt. Es ist also das Princip unrichtig, dass, wenn Kap. 27 aus einer Quelle stamme, dann 25, 29—34 aus der anderen stammen müsse. Richtig ist nur, dass in der mündlichen 425 Überlieferung die Erlistung der בכרה und die Erlistung der ברכה ursprünglich blosse Varianten gewesen sind.

Mir scheint, dass 25, 30—34 aus J herrühre, wegen אנכי V. 30. 32 und הלעיטני V. 30 vgl. הגמיאיני 24, 17. Das Vorangehende wird dem Inhalte nach sowohl von J als auch von E vorausgesetzt, ohne dass daraus folgt, dass der Jehovist auch seine beiden Quellen hier reden lässt. Jedenfalls rührt V. 21—23 aus J her, dagegen V. 24sq. vielleicht aus E, wenigstens wohl nicht aus der Quelle, die in V. 30 den Namen Edom anders, als es V. 25 (אדמני) geschieht, erklärt und ebenso 27, 36 den Namen Jakob mit Rücksicht auf 25, 31—34 anders, als wie er 25, 26 gedeutet wird.

Das Endergebnis ist, dass JE zwar auch in diesem Abschnitt aus J und E bestehen muss, dass aber eine durchgeführte Scheidung unmöglich ist. Positiv ausgedrückt besagt dies, dass J und E fast unauflöslich eng mit einander verbunden sind, zu einem Werke von wirklich beinah einheitlichem Charakter. Nur wo die verschiedenen Gottesnamen ein auffallendes Kriterium an die Hand geben, gelingt es die doppelte Strömung klarer zu erkennen. Darnach ist es nun aber vollkommen unwidersprechlich — und insofern sind unsere Kapitel besonders lehrreich —, dass J und E in ganz anderer Weise mit einander verbunden sind als mit Q, folglich auch von anderer Hand und in früherer Zeit. Erst ward durch den Jehovisten JE componirt, darnach entstand durch die Zusammenfügung von JE und Q von Seiten eines späteren Redaktors die Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt.

2. Jakob bei Laban 29, 1—30, 24. Eine Nachricht über Jakob's Doppelehe und Kindersegen in Mesopotamien wird zwar auch in Q gestanden haben, ist uns aber von R nicht mitgeteilt. Höchstens könnten 29, 24 und V. 29 Spuren von Q sein, diese Verse sind wenigstens dem Zusammenhange sehr lose an wenig schicklicher Stelle aufgetragen, und 30, 3sqq. 30, 9sqq. verstehen sich eben so gut ohne sie. Stilistisch erinnern sie an Q 16, 3c, freilich ist das selbe auch bei 29, 28b der Fall.

In JE ist der Bericht über Jakob's Aufnahme bei Laban nur aus einer Quelle mitgeteilt 29, 1—14a. Es scheint der Elohist zu sein. Gewiss hat auch der Jahvist die Ankunft in Mesopotamien erzählt, aber schwerlich hat er dabei die Brunnenscene, die er ja eben erst an dem selben Orte bei einer ähnlichen Gelegenheit hatte spielen lassen, Kap. 24, hier schon so ausführlich wiederholt. Der Brunnen wird auch Kap. 24 anders beschrieben als Kap. 29, hier liegt ein schwerer Stein darauf, dort offenbar nicht, und dadurch ändert sich die Scenerie überhaupt etwas. Ebenso zeigt der Sprachgebrauch 29, 1—14 zwar im Ganzen grosse Verwandtschaft mit J, aber daneben Fremdartiges. J sagt nicht Harran, sondern Stadt Nahor's, nicht ארץ בני קדם, sondern ארם נהרים und der wundersame Ausdruck er hub seine Füsse auf ist gleichfalls nicht jahvistisch. 426

Auch 29, 14b—30[1]) stammt hauptsächlich aus E (משכרת),

[1]) V. 14b ist schlecht mit V. 14a zu einem Verse verbunden; er eröffnet den folgenden Absatz. Übrigens nehme ich V. 24 und V. 29 hier aus.

doch fliesst gegen den Schluss J ein, denn צעירה בכירה V. 26 ist jahvistisch (19, 31sqq.), elohistisch קטנה גדלה V. 16—18. Dann aber folgt in der Geburtsgeschichte der Kinder Jakobs (29, 30 bis 30, 24) ein ganz merkwürdiges Stück Mosaik aus J und E. Der Wechsel der Gottesnamen in diesem Stücke hat sogar Keil Sorge gemacht, doch erklärt er ihn nicht aus dem Wechsel der Quellen, sondern aus dem besseren oder schlechteren Zustande der beiden Frauen; Elohim sei nur der Gott der Vorsehung, Jahve der Verheissung — wogegen schon Delitzsch eingewandt hat, dass die Gottesnamen nicht bloss im Munde der Frauen, sondern auch des Erzählers alterniren 29, 31. 30, 18. 22. Ausser den doppelten Gottesnamen sind die doppelten Etymologien ein auffallender Beweis für die Duplicität der Quellen. Bei Joseph treffen beide Merkmale zusammen: „fortgenommen hat (אסף) Elohim meine Schmach! gebe mir (יסף) Jahve noch einen Sohn!“ — 30, 23 aus E, V. 24 aus J. Konsequenterweise werden dann auch die übrigen doppelten Etymologien an J und E zu verteilen sein. Bei Zebulon 30, 20: „geschenkt hat (זבד) mir Elohim ein schönes Geschenk“ — aus E; „nun wohnt (זבל) mein Mann mir bei“ — aus J. Bei Issachar: „ich habe dich gedungen (שׂכר mit Objekt איש) für die Alraunen meines Sohnes“ — 30, 16 aus J; „Elohim hat mir Lohn (שׂכר) gegeben, dass ich meinen Mann (איש) meiner Magd gegeben hatte“ — V. 18 aus E; zwei ganz verschiedene Deutungen, obschon mit Benutzung der gleichen Elemente איש und שׂכר. Bei den übrigen Kindern finden sich keine doppelten Etymologien, nur bei Ruben könnte die Sache zweifelhaft sein. — Durchzuführen ist die Trennung in folgender Weise:

29, 31—35 aus J.

30, 1—8 wesentlich aus E, vgl. אלהים V. 2. 6. Der Inhalt 427 von 29, 31—35 wird hier vorausgesetzt, muss also ganz ähnlich auch in E erzählt sein — wie ja von vornherein zu vermuten ist, dass beide Quellen die Geburtsgeschichte vollständig werden berichtet haben. Nicht elohistisch ist ואבנה ממנה V. 3, vgl. 16, 2; ferner scheint בלהה שפחת רחל in V. 7 Nachtrag zu sein.

30, 9—16 aus J. Vgl. עמדה מלדת V. 9 mit 29, 35 und das regelmässige שפחה V. 9. 10. 12, nie אמה. Insonderheit muss V. 14—16 deshalb zu J gehören, weil V. 17 sq. aus E stammt. Der Verfolg des jahvistischen Fadens 30, 14—16 wird nicht mitgeteilt, lässt sich aber nach den Prämissen erraten. In J muss

gestanden haben, 1) dass Lea in Folge des erkauften Concubitus ein Kind bekam, welches sie nach dem V. 16 angegebenen Anlass („ich habe meinen Mann gedungen“) Is-sachar nannte, 2) dass Rahel in Folge der ihr abgetretenen Alraunen fruchtbar wurde.

30, 17—24 wesentlich aus E. Aus J nur die zweite Etymologie Zebulon's und Joseph's, V. 20b und V. 24. Zu V. 20b vgl. die sehr ähnliche Wendung 29, 34 aus J. Fast alle Etymologien des Jahvisten sind von der Eifersucht der Weiber hergenommen.

Es zeigt sich hier, wie ungemein ähnlich die beiden in JE verquickten Geschichtsbücher gewesen sein müssen. Jahvist, Elohist, Jahvist, Elohist — und dennoch keine auffallende Fuge, sondern ganz erträglicher Schluss, und das bei einer offenbar gar nicht notwendig durch die Sache gegebenen Anordnung des Stoffes; denn es liesse sich wohl denken, dass z. B. einer den Joseph zum Erstgeborenen gemacht hätte. Auch die Namensdeutungen, so künstlich sie sind, scheinen meist die selben in J und E gewesen zu sein; denn sonst würde der Jehovist wohl nicht bloss für die drei letzten Fälle eine doppelte Etymologie mitgeteilt haben. Diese enge Verwandtschaft, die es in den meisten Fällen erlaubte, die eine Quelle die Stelle der anderen vertreten zu lassen, ist offenbar für den Jehovisten der Anlass gewesen, J und E zu einem einheitlichen Werk zu verschmelzen, wie sie denn auf der anderen Seite auch die Glätte des Gusses erklärt.

3. Jakob's Rückkehr 30, 25—31, 54. Ein Rest von Q ist 31, 18 (mit Ausnahme von וינהג את־כל־מקנהו), sonst JE.

Auch hier ist JE wieder aus J und E zusammengesetzt. Dies zeigt sich zunächst bei dem ersten Stück über den Herdenreichtum Jakob's 30, 25—31, 16. Hauptsächlich aus E stammt 31, 1—16, vgl. Elohim V. 7. 9. 11. 13. 16, die Offenbarung im Traume V. 11, die vorläufige Anrede ebendort. Nur einiges wenige ist dem elohistischen Zusammenhange fremd. V. 1 ist ein Pendant zu V. 2, 428 worauf der Elohist V. 4 sq. keine Rücksicht nimmt. V. 3 ist nicht aus E, vgl. V. 13, bes. מולדת und ארץ מולדת. Endlich ist V. 12 ein nachträgliches Einschiebsel. Die Worte אנכי האל ביתאל V. 13 müssen, wie immer, die Rede Gottes eröffnen und dulden V. 12 nicht vor sich, der sich auch durch seinen Inhalt hier unmöglich macht. Denn wie können zwei so gänzlich ungleichartige Offenbarungen in dieser Weise zusammen gekuppelt werden? zumal da es kaum denkbar ist, dass sie gleichzeitig ergangen sind, vielmehr

wenigstens einige Monate, nach der Darstellung des Elohisten 31, 41 sogar Jahre dazwischen liegen. Mit V. 12 fällt natürlich V. 10 ebenfalls, womit übrigens nur ein Stein des Anstosses beseitigt wird. Von diesen nicht zu E gehörigen Bestandteilen kann 31, 1 und V. 3 (vgl. 32, 10) zu J gerechnet werden; V. 10 und 12 sind unsicheren Ursprungs.

Das eben behandelte Stück aus E setzt eine Erzählung voraus, wonach Laban dem Jakob zuerst einen Lohn festsetzte und ihn dann immer wieder änderte, ohne dadurch jedoch dem Eidam Schaden tun zu können. Denn wenn er sprach: die gesprenkelten sollten dein Lohn sein, so warfen alle Tiere gesprenkelte Lämmer, und wenn er sagte: die gestreiften sollen dein Lohn sein, so wurden lauter gestreifte geworfen, 31, 7sq. Diese Prämissen werden von der gegenwärtig voraufgehenden Erzählung nicht geliefert; von einer zehnmaligen Umänderung des ausgemachten Lohnes ist 30, 25—43 nicht die Rede, und z. B. 30, 35. 39, wo die gesprenkelten und gestreiften Lämmer zusammengefasst werden, lässt sich mit 31, 8, wo sie unterschieden werden, durchaus nicht in Verhältnis bringen. Daraus hat bereits Hupfeld geschlossen, dass in 30, 25sqq. der Jahvist erzähle, vgl. den Gottesnamen V. 27. 30. Indes ist der Tenor des Jahvisten hier vielfach durch eingeschobene Fragmente aus E unterbrochen, die namentlich in der zweiten Hälfte des Stückes leicht erkennbar sind. Obwohl kein Ausleger es bemerkt, ist es doch klar, dass V. 32—34 dem Zusammenhange, in den sie gezwängt sind, total widersprechen. Nachdem Jakob 30, 31 gegen eine zukünftige Bedingung für den Augenblick auf jeden Lohn verzichtet hat, heisst es V. 32sq. weiter, alle schwarzen Schafe und bunten Ziegen, die heute unter der Herde vorhanden seien, sollen Jakob's Lohn sein, morgen möge Laban selbst unter den auf diese Weise ausgeschiedenen Tieren Jakob's nachsehen, ob das geringste andersfarbige Stück mit dazwischen gekommen. Darauf geht Laban V. 34 ein — aber 429 dann reisst der angesponnene Faden plötzlich wieder ab. Denn V. 35 ist es nicht Jakob, der, wie vorhin ausgemacht, seinen auf der Stelle zu zahlenden Lohn aus der Herde absondert, sondern Laban sucht die Schafe aus, die nach V. 32sq. dem Jakob gehören sollen, nicht etwa um sie seinem Eidam zu geben, sondern damit seine Söhne sie weiden sollen. Die einfarbigen Tiere bleiben unter der Hut Jakob's, und was nun von ihnen bunt fallen würde, das

soll Jakob's Lohn sein: damit das aber auf keine Weise möglich wird, lässt Laban einen Zwischenraum von drei Tagereisen zwischen den bunten Tieren seiner Söhne und den einfarbigen Jakob's. Der Widerspruch der Verse 32—34 zu Vorhergehendem und Folgendem ist somit ein ganz completer; er hat es verschuldet, dass die Ausleger die ganze Stelle nicht recht verstanden haben. Darf man den Einschub zu E rechnen, so würde sich unter Benutzung von 31, 7sq. Folgendes als die elohistische Darstellung ergeben. Zuerst bedingt sich Jakob die gegenwärtig in der Herde vorhandenen schwarzen Schafe und bunten Ziegen aus. Laban bewilligt ihm diesen Lohn; als er aber am anderen Morgen nachsieht, da ist's ihm zu viel und er hält nicht Wort. Statt dessen wird ausgemacht: was künftig von einfarbigen Tieren gesprenkelt (נקד) fällt, soll Jakob haben. Es fallen lauter gesprenkelte Lämmer — Laban ändert seinen Kontrakt wieder: nur die gestreiften Lämmer (עקדים) sollen Jakob gehören. Da werden lauter gestreifte Junge geworfen: Laban sieht, mit wem er es zu tun hat, er ist nicht mehr gegen Jakob wie vordem. Diese Vorstellung muss man sich nach 30, 32—34. 37, 7. 8 von der Erzählung in E machen.

Die in J ist einfacher. Der Jahvist lässt den Lohn nicht „zehnmal" verändern, sondern von vornherein wird ausgemacht: alle bunten Lämmer, die von einfarbigen Tieren fallen, soll Jakob haben. Zu dem Zweck scheidet Laban alle bunten Tiere aus und hält sie von den einfarbigen möglichst fern. Aber Jakob wirkt so auf die Imagination der Muttertiere, dass sie glauben, von bunten Böcken besprungen zu werden. Er lässt nämlich die Böcke zu, während die Schafe trinken, so dass sie sich im Wasser spiegeln. Das Wasser aber giebt ihr Bild nicht getreu, sondern durch die darin liegenden geschälten Stäbe gestreift und bunt; so sehen also die Mutterschafe und trinken sie das bunte Bild. Den neueren Auslegern ist der Sachverhalt nicht klar geworden, übrigens finden sich auch einzelne störende Glossen in dem jahvistischen Texte. Folgendes ist der ursprüngliche Wortlaut: „Und er legte die abgeschälten Stäbe in die Tränkrinnen[1]), den Schafen in den Blick, 430 und sie wurden besprungen wenn sie zur Tränke kamen[1]). Und sie warfen gestreifte, gefleckte und gesprenkelte Lämmer, und diese Lämmer sonderte Jakob ab[1]) und legte sich selbst Herden an

[1]) בשקתות המים אשר תבאן הצאן לשתות V. 38 ist Glosse zu ברהטים, die לנכח הצאן von seiner Verbindung losreisst. — ויחמו הצאן

und tat sie nicht zu dem Vieh Laban's. Und immer, wenn die Schafe, die Frühlingslämmer warfen, besprungen wurden, dann tat Jakob die Stäbe vor den Blick der Schafe in die Rinnen, dass sie über den Stäben besprungen wurden; wenn sie aber die Spätlinge warfen, dann tat er sie nicht hinein, und so bekam Laban alle Herbstlämmer und Jakob alle Frühlingslämmer." V. 38—42.

Ganz schier ist der Text von J auch in 30, 25—31 nicht; als Wiederholungen fallen auf V. 28: „bestimme mir deinen Lohn, ich will ihn geben" vgl. V. 31, „was soll ich dir geben", ferner V. 26 אתה ידעת את־עבדתי אשר עבדתיך und V. 29 אתה ידעת אשר עבדתיך.

Wie beide Quellen des Jehovisten berichtet haben, auf welche Weise Jakob zu seinem Herdenreichtum kam, so haben sie auch beide seine heimliche Flucht von Laban und das feindliche Zusammentreffen und den friedlichen Abschied von Eidam und Schwäher auf dem Gebirge Gilead erzählt 31, 17—54. In der Hauptsache setzt sich hier der elohistische Zusammenhang von 31, 2—16 her fort; vgl. אלהים V. 24. 42, den Traum V. 24, zugleich die stilistische Ähnlichkeit dieses Verses mit 20, 3, ferner die nicht jahvistischen Ausdrücke: אמהת V. 33, יחר בעיני V. 35sq., דרך נשים V. 35 gegen 18, 11.

Aber namentlich gegen Ende finden sich sehr bedeutende Stücke von J eingesprengt. „Die Erzählung über die Bundschliessung V. 45—54," sagt Dillmann mit Recht, „in sich unzusammenhängend und voll von Doppelangaben, ist sicher das Ergebnis einer Zusammenarbeitung mehrerer Berichte." Ehe jedoch die beiden Fäden, die hier mutmasslich verschlungen sind, entwirrt werden können, bedarf es der Reinigung des Textes von 431 einigen Zusätzen und Glossen, die weder aus E noch aus J, eher vielleicht, wenigstens zum Teil, von dem Jehovisten stammen können. In V. 45 und V. 46 ist יעקב als falsches Explicitum[1]) zu streichen, denn Laban ist das Subjekt. Sowohl V. 48 als V. 51

אל־המקלות V. 39 ist nach ויחמנה בבאן לשתות V. 38 nicht mehr möglich, vielleicht Dublette aus E. — In V. 40 trennt der mittlere Satz die zusammengehörigen äusseren Glieder und bringt eine fremde Vorstellung in das Ganze: „er richtete den Blick der Tiere (der weissen, die er hütete) auf alle bunten und schwarzen Tiere unter der (davon genannten) Herde Laban's" — eine einfachere Analogie des vom Jahvisten erzählten Kunstgriffs, vielleicht aus E.

[1]) Wellhausen, Text der Bb. Samuelis S. 22. Vgl. Astruc, conjectures S. 365, und Ilgen, Urkunden S. 189.

erklärt Laban die Bedeutung des Walles, bez. des Males, was voraussetzt, dass er sie gemacht hat und also weiss, was er damit will; V. 51 sagt Laban sogar ausdrücklich אשר יריתי. Weiter ist der ganze V. 47 eine Glosse und Produkt einer sehr überflüssigen Gelehrsamkeit. Er greift dem V. 48 vor und steht in der Sept. an anderer Stelle, ausserdem ist es gerade Laban und nicht Jakob, der nach dem Contexte dem Gebirge den Namen Gilead gibt, und dem unwillkürlichen Eindruck, den man aus der ganzen Genesis gewinnt, widerspricht es total, dass Nahor's und Abraham's Enkel, beides Söhne Eber's, eine verschiedene Sprache sollten geredet haben — vgl. die Namen der Kinder Kap. 30sq., welche in J und E gleichmässig von den Müttern, den Töchtern Laban's, und im Lande Mesopotamien gegeben werden und doch gut hebräisch sind. Am stärksten sind wahrscheinlich V. 48—50 glossirt. Die parenthetischen Einsätze lassen sich leicht aus der ursprünglichen Konstruktion erkennen: „dieser Wall sei Zeuge zwischen mir und dir (darum nannte er ihn Gilead) und die Warte (weil er sprach: Jahve halte Wache zwischen uns beiden, wenn wir einander verborgen sind), dass du meine Töchter nicht bedrücken und keine fremden Weiber zu ihnen hinzunehmen wollest (kein Mensch ist bei uns, Gott sei Zeuge zwischen mir und dir).“ Dass die beiden die Konstruktion verwirrenden Deutungen von Gilead und Mispa interpolirt sind, ist deutlich; bei dem dritten von mir in Klammern gesetzten Satz könnte man zweifeln, mir scheint er indessen nicht von dem herzurühren, der schrieb: „dieser Wall sei Zeuge“, sondern ein Kind des selben oder eines verwandten Geistes zu sein, wie dessen, der V. 49 Mispa erklärt hat. Endlich ist V. 53 אלהי אביהם ein sehr überflüssiger und wohlfeiler Nachtrag.

Für die Scheidung des doppelten Berichtes, der nach dieser Säuberung des Textes übrig bleibt, kommen zunächst in Betracht die identischen Angaben V. 46: sie assen dort auf dem Wall, V. 54: sie assen auf dem Berge. Das sind natürlich nicht zwei verschiedene Mahlzeiten aus der selben Quelle, sondern die selbe Mahlzeit aus zwei verschiedenen Quellen. Zu jeder Mahlzeit gehört eine Bundschliessung[1]): in der Tat haben wir deren zwei, 432

[1]) Dass der Inhalt des Bundes V. 48—50 erst nach der Bundesmahlzeit V. 46 angegeben wird, ist für die hebräische Erzählungsweise gar nichts besonders Auffallendes.

und wenn offenbar V. 51—53 mit V. 54 zu verbinden ist, so gehört V. 48—50 zu V. 46. Hier verpflichtet Laban den Eidam, seine Weiber in Ehren zu halten und keine fremden hinzuzunehmen; dort verpflichten sie sich gegenseitig, den Gebirgswall als Grenze zwischen Aram und Israel zu respektiren. Eine weitere sachliche Differenz wage ich durch die Vermutung zu statuiren, dass wie V. 46 jedenfalls die Prämisse zu V. 48—50 ist, so V. 45 die Prämisse zu V. 51—54. Daraus würde folgen, dass in V. 48–50 ursprünglich bloss von dem Wall, in V. 51—54 bloss von dem Malstein als Zeugen die Rede war, und dass erst der Jehovist die beiden „Zeugen" vereinigt und zusammen geworfen hat. Dass והמצפה (= המצבה[1]) V. 49 dem Satze S. 48a, wo nur הגל als Zeuge erscheint, übel nachhinkt, ist zweifellos. Dass umgekehrt der Wall in V. 51 eingetragen ist, ist allerdings bloss eine kühne Konjektur, doch ich wage sie. Der Malstein und der Wall haben V. 51sq., wie mir scheint, nicht einerlei Bedeutung. jener wird neu errichtet und ist Zeuge, dieser ist längst vorhanden und ist Grenze. Ich glaube sonach, dass der ursprüngliche Text vor der Bearbeitung durch den Jehovisten also lautete: „siehe der Malstein, den ich gelegt habe, ist zwischen mir und dir Zeuge, dass ich diesen Wall nicht nach dir zu überschreiten will, und dass du nicht diesen Wall nach mir zu überschreiten wollest." Ich streiche zweimal הגל הזה und am Schlusse המצבה הזאת und verweise noch auf die auffällige Ungleichheit mit V. 51: הגל הזה, aber nicht המצבה הזאת.

433 Der ausführlichere Bericht V. 45. 51—54 stammt wohl aus E, die kürzere Variante V. 46. 48a. 50a aus J. Auch im Vorhergehenden finden sich hie und da Varianten aus J eingetragen. Vgl. V. 23b mit V. 25a und dabei die sprachliche Differenz וירבק und וישג (J); ferner V. 26 mit V. 27 und dabei die Differenz ותגנב

[1]) המצפה muss nach dem Vorangehenden bekannt sein, und da dort nur von einer מצבה die Rede ist, so muss המצפה als gleichwertig mit המצבה gelten. Nun erklärt sich die merkwürdige Aussprache Μασσηφα in der Sept. als Kombination der Konsonanten des einen mit den Vokalen des anderen Wortes. Die Stadt in Gilead, deren Heiligkeit (Dt. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 38. Jud. 11, 11) Jakob hier begründet, hiess ursprünglich המצבה, und erst als dieser Name in übeln Geruch kam, änderte man ihn in der Bibel in המצפה, ohne jedoch die alte Aussprache aus dem Volksmunde (Μασσηφα) verdrängen zu können. Der Samaritaner liest übrigens noch an unserer Stelle המצבה.

את לבבי (E V. 20) und ותגנב אתי; endlich V. 38—40 mit V. 41 sqq. (E). Man könnte vielleicht noch mehreres auftreiben, doch es frommt zu nichts.

4. Begegnung mit Esau 32, 1—33, 17. Von Q keine Spur. JE erscheint überall als enger Zusammenhang, man hat den Eindruck, als ob der Jehovist hier nur einer einzigen Quelle folge. Man wird sich darum wohl über den müssigen Scharfsinn wundern, dem es dennoch gelingt, hier J und E zu scheiden. Mir fällt zunächst auf, dass die Worte V. 14a und er blieb dort in jener Nacht am Schluss von V. 22 zurückkehren und er blieb in jener Nacht in Mahane, die Erzählung langt hier wieder auf dem Punkte an, den sie bereits dort erreicht hatte: sollte etwa V. 14b bis 22 mit V. 4—14a in Parallele zu setzen sein? Weiter bemerke ich Folgendes. In V. 1—3 wird Mahanaim nicht als Dual aufgefasst; dem Jakob begegnet das Heer Gottes, nicht etwa zwei Abteilungen desselben[1]). Anders 32, 8 sq. 11 — da gilt der Name offenbar als Dual und wird davon abgeleitet, dass Jakob sein Lager an dieser Stelle in zwei Hälften geteilt habe. Diese abweichende Etymologie wird zwar gegenwärtig nur angedeutet, aber da das שָׁם in V. 14 eine nahe liegende Beziehung vermissen lässt, so wird wohl eine ursprünglich vorhandene Angabe darum bekam der Ort den Namen Mahanaim, worauf שם zurück geht, von dem Jehovisten ausgelassen sein als unverträglich mit V. 3. Dahingegen bildet nun der selbe Punkt, in dem V. 1—3 und V. 4—14a sich scheiden, das Band zwischen V. 1—3 und V. 14b—22; denn wie במחנה in der bereits erwähnten Doppelangabe beweist, ist hier die dualische Auffassung ganz unbekannt. Es scheint sich also zu bestätigen, dass V. 15b—22, zusammenhängend mit V. 1—3, von anderer Hand herrühren als V. 4—14a, und dass folgende Varianten vorliegen: 434

[1]) Grammatisch ist diese Auffassung (nicht als Dual) ohne Zweifel die richtige, weil מחנה mit מחנים abwechselt V. 22 2. Sam. 2, 8; vgl. ähnlich רמה (רמת) und רמתים. Die Endung aim ist in solchen Fällen eine aramaisirende Lokalendung, gleichbedeutend mit am; die moab. Städte, die in der Bibel auf aim auslauten, sind auf der Mesainschrift mit am auszusprechen. Vgl. Ephraim, Misraim, Jeruschalaim, Schomrain, Bahrain, die aram. Partikel אֱדַיִן und andere Beispiele in meiner Diss. de gentibus et fam. Judaeis. Gott. 1870. S. 37.

32, 4—14a.	32, 1—3. 14b—22.
Nach der Trennung von seinem Schwäher nimmt Jakob Bedacht auf die Begegnung mit Esau und schickt Boten in's Land Seir, um sich bei ihm anzumelden. Die Boten kehren zurück mit dem schlimmen Bescheid, Esau komme ihm mit 400 Mann entgegen. Gegen nächtlichen Überfall des Ganzen sichert sich darauf Jakob durch Zwieteilung seines Heeres und übernachtet so: darum nennt man die Stätte Mahanaim.	Nach der Trennung von seinem Schwäher begegnet Jakob den Engeln Gottes, einem ganzen Heere und nennt darnach den Ort Mahane. Von hier schickt er dem Esau Boten entgegen in's Feld Edom, mit reichen Geschenken, um ihn zu besänftigen und für sich zu gewinnen. Die Geschenke gehen einzeln, in verschiedenen Abteilungen vor ihm auf; er selbst bleibt die Nacht in Mahane.

Was aus J und was aus E stamme, ist leicht zu sehen, vgl. insbesondere die Engel Gottes V. 2 mit 28, 12. Zu welcher Quelle gehört nun aber die Fortsetzung 32, 23—33? Gott wird V. 29 und V. 31 Elohim genannt, aber, wie Hupfeld richtig erinnert, tut dieser Name hier nichts zur Sache, da er nicht vom Erzähler selbst, sondern von „dem Manne“ und nach dessen Beispiel von Jakob gebraucht wird, und zwar rein appellativisch und unbestimmt, denn „der Mann“ will nicht sagen, wie er heisst, und wendet V. 29 אלהים nur im generellen Gegensatze zu אדם auf sich an (= mit Göttern und Menschen hast du gekämpft). Auf J weist der ganze Charakter der Erzählung; der Elohist, der Gott im Traum erscheinen und aus dem Himmel rufen lässt, und auch dann etwa noch den Engel oder die Engel als Mittler einschiebt, kann eine solche leibhaftige Theophanie nicht berichtet haben, dagegen wird man an 15, 17sq. und an Kap. 18. 19 erinnert, auch durch den Ausdruck איש (Kap. 18sq. אנשים) und durch die öftere Angabe der Tageszeit (15, 12. 17. 18, 1. 19, 1. 15. 23. 43, 11b. 44, 3). Dazu kommt, dass der frühe Aufbruch, noch vor Ende der Nacht, nur durch V. 4—14a (J) motivirt ist; nach V. 14b—22 (E) braucht sich Jakob gar nicht vor dem nächtlichen Überfall Esau's zu fürchten. Wir werden denn auch im Verfolg sehen, dass der Elohist den Namen Pnuel in der Tat ganz anders und seinem Charakter entsprechender deutet, und dass, sobald es aus Redaktionsgründen

angeht, nämlich nach 35, 10, nicht in E, sondern in J der Name Israel für Jakob erscheint.

Auch in 33, 1—17 ist noch der Jahvist am Worte. Sprachliche Merkmale sind שפחות (nie אמהות), חבקהו V. 4 gegen חבק לו aus E 29, 3, bes. וישקהו im Kal mit Akk. gegen וינשק לו im Piel mit ל bei E 29, 13. 31, 28. 32, 1. Ein sachliches Merkmal: die 400 Mann aus 32, 7 erscheinen hier wieder[1]). Aber in das Gros von J sind einzelne Züge aus E eingesprengt, erkennbar an אלהים V. 5. 10. 11. Da כל המחנה V. 9 nach V. 6sq. notwendig dies grosse Heer ist, das dem erstaunten Esau jetzt in drei Haufen entgegenkommt, so nähme, wenn V. 10sq. die Fortsetzung von V. 9 wäre, Esau dem Bruder seinen ganzen Besitz ab. Da dies aber nicht die Meinung ist, so hat V. 10sq. seine Prämissen anderswo als in dem Zusammenhange, in dem es jetzt steht, nämlich in 32, 14 bis 22, wonach Jakob seinem Bruder einen Teil seiner Herde als Geschenk entgegen gesandt hat. Bemerkenswert ist noch, dass mit כראת פני אלהים 33, 10 offenbar eine Etymologie von פנואל[2]) beabsichtigt ist; unsere beiden Verse bestätigen also nachträglich das bereits gefundene Resultat, dass 32, 14—22 aus E, dagegen 32, 23—33 nicht aus E herrühren.

Jakob's Reise durch das Land Kanaan 33, 18—35, 29. Aus Q stammt 35, 9—15 (עוד V. 9 von R) V. 22c—29. Fraglich ist die Abkunft von Kap. 34. Zunächst indes ist zu constatiren, dass auch hier kein einfacher Bericht vorliegt, wie namentlich am Schluss erhellt. In V. 26 ist erzählt worden, dass Simeon und Levi, nachdem sie Hamor und Sichem ermordet hatten, mit Dina abgezogen seien. Nachdem sie nun aber abgezogen sind, kommen sie V. 27 über die Erschlagenen und plündern die Stadt — das ist unmöglich die Fortsetzung von ויצאו. Dabei fällt noch ein anderer Widerspruch auf. In V. 26 sind Simeon und Levi Subject, in V. 27—29 alle Söhne Jakob's, die Kinder Israel, wie wir sagen

---

[1]) Allerdings wird das Lager 32, 4sqq. in zwei, 33, 1sqq. in drei Teile geteilt, aber das begründet keine Differenz. Die Etymologie zwang, in Mahanaim zwei Lager zu machen, dann aber bricht das Heer im Ganzen wieder auf über die Furt des Jabbok und wird nun anders eingeteilt.

[2]) Vielleicht ist die Tatsache für die Religionsgeschichte nicht ganz gleichgiltig, dass der Gott in J, der in Pnuel auf Jakob trifft, in E Esau ist, und dass nach beiden Quellen in Pnuel die Begegnung mit Esau stattfindet. Vgl. Obed-Edom.

436 würden. Πυθομένους δὲ καὶ τοὺς ἑτέρους ἀδελφοὺς τὴν πρᾶξιν αὐτῶν ἐπιβοηθῆσαι καὶ τὴν πόλιν ἐκπορθῆσαι erzählt zwar Theodotus, aber im Text findet sich kein solcher Übergang. Mit V. 26 stimmt wieder V. 30sq. wo Israel in corpore nichts zu tun haben will mit der Tat zweier seiner Glieder. Dahingegen tut sich eine Spur der in V. 27—29 herrschenden Vorstellung in V. 25 auf. Denn es ist doch eine offenbare Unvernunft, dass zwei Individuen eine Stadt erobern und ihre Bewohner niedermachen; vielmehr sind in diesem Verse die zwei Berichte verschmolzen:

Und am dritten Tage nach der Beschneidung nahmen die Söhne Jakob's ihr Schwert und drangen in die Stadt und erwürgten alles Männliche und (V. 27) kamen über die Erschlagenen u. s. w.

Und Simeon und Levi, die Brüder der Dina, nahmen jeder sein Schwert und kamen in die Stadt und (V. 26) erwürgten den Hamor und seinen Sohn u. s. w.

Nachdem der doppelte Faden in V. 25—31 aufgedeckt ist, lässt er sich durch das ganze Kapitel verfolgen. Der eine Erzähler hält sich streng innerhalb des idyllischen Rahmens der Familiengeschichte, in der sonstigen Weise der Genesis: Simeon und Levi nehmen an Sichem Rache für die ihrer Schwester angetane Gewalt, indem sie ihn in seines Vaters Hause überfallen und töten. Der andere Erzähler geht zwar von der selben Geschichte aus, greift aber alsbald über in die wirklichen späteren Verhältnisse, die das historische Substrat dieser Geschichte sein mögen; er lässt sehr deutlich durchscheinen, halb und halb schon V. 2 durch נשיא הארץ, dass es sich um völkerrechtliche Beziehungen der Bne Israel und der Bne Hamor handelt, deren Hauptort Sichem ist. Beachtenswert ist namentlich במרמה V. 13: nicht gegen den Willen der Übrigen begehen Simeon und Levi auf eigene Hand den Verrat, sondern die Gesamtheit Jakob's hat gleich beim Abschluss des Vertrags die Tücke im Sinn, sie geben sich den Schein, auf die von Hamor nachgesuchte Volksgemeinschaft einzugehen, aber von vornherein in trügerischer Absicht, nämlich um die Beschnittenen im Wundfieber zu überfallen und mit leichter Mühe zu bewältigen. Deshalb kann auch der Vater hier nicht wie V. 30sq. erklären, er habe mit der Sache nichts zu tun, von dem massgebenden nationalen Gesichtspunkt aus gilt sie sogar als lobenswert. Es handelt sich hier eben nicht um Sichem und Dina, sondern um Gesamt-Israel und Gesamt-Hamor; der romantische Anlass ist völlige Neben-

sache und wird V. 9sq. V. 14—17 nur berührt. Dieser zweite Bericht ist der Hauptbericht. Der andere ist bruchstückweise ein- [437] gearbeitet V. 3. 11sq. 19. 25sq. 30sq. und lässt sich annähernd, wie folgt, reconstruiren. Sichem, ein Privatmann, verliebt sich in Jakob's Tochter, verlockt sie V. 3 und schwächt sie.[1]) Dann geht er zu ihrem Vater und ihren Brüdern mit der Bitte um nachträgliche Sanction, er sei erbötig alles für das Mädchen zu geben V. 11sq. Was ihm als Kaufpreis auferlegt wird, ist nicht zu ermitteln, jedenfalls nicht die Beschneidung. Der Jüngling zögert nicht, das Bedungene zu leisten; als nun aber niemand an etwas Arges denkt, dringen Simeon und Levi unvermutet in Sichem's Haus, erschlagen ihn und führen ihre Schwester fort V. 25sq. — zu Jakob's grossem Unwillen V. 30sq. Man achte darauf, dass V. 3 dem V. 2 den Platz streitig macht, dass in V. 11sq. nicht Hamor, sondern Sichem, der nach V. 6 gar nicht mitgeht, redet und zwar so, dass der Inhalt der folgenden Antwort V. 13—17 durchaus nicht auf seine ganz specielle Anfrage, sondern nur auf den Antrag Hamor's V. 8—10 passt, man bemerke, dass in V. 19 allein dem Verliebten eine Bedingung („Kaufpreis, Geschenk oder Gabe“ nach V. 12) auferlegt ist, die demgemäss auch nur er allein und nicht das ganze Volk Hamor's erfüllt. Man vergleiche endlich והוא נכבד מכל בית אביו V. 19 mit נשיא הארץ V. 2, נערה V. 3. 12 mit ילדה V. 4, והדבק נפשו V. 3 mit חשקה נפשו V. 8.

Die eingesprengte Quelle, zu der teilweise auch V. 7 gehört, ist J (vgl. אמצא חן בעיניכם V. 11 mit 33, 10. 30, 27 und 49, 5) wo Simeon und Levi allein und gegen den Willen Israel's die Schandtat begehen; die andere auf keinen Fall Q, aber auch vielleicht nicht E, der abweichenden Sprache wegen. Indes muss E nach 48, 22 allerdings die Eroberung Sichem's erzählt und sie nicht zwei Gliedern, sondern der Gesamtheit Israel's oder Jakob selber beigelegt haben. Aus der Lücke, welche sonst zwischen 33, 20 und 35, 1 entstehen würde, ist ferner zu schliessen, dass E eine Geschichte wie Kap. 34 eben an dieser Stelle hatte und damit den Aufbruch von Sichem motivirte, vgl. 35, 5. Nämlich der Bericht von Jakob's Reise durch's Land Kanaan, 33, 18—20.

---

[1]) Ich stelle ויענה aus V. 2 hinter V. 3. Denn der Haupterzähler sagt טמא und gebraucht das Verbalsuffix überhaupt selten und gerade in V. 2 nicht, Stand ויענה ursprünglich hinter V. 3, so war es für den Redigenten eine complete Notwendigkeit es umzustellen.

438 Kap. 35, deren Route durch die heiligen Stätten bestimmt wird, die er berühren muss, stammt wesentlich aus E; vgl. insbes. 35, 1—8, ferner El 33, 20. 35, 7 (21, 33) und die charakteristischen Malsteine 33, 20[1]) 35, 20 (31, 45. 28, 18). Nur 33, 19 (J) widerspricht der Vorstellung des Elohisten und V. 18 scheint von der Hand des letzten Redaktors berührt (35, 9). Ebenso finden sich in Kap. 35 eine Anzahl Überarbeitungen und Glossen, z. B. in V. 2. V. 19: auch V. 21 und 22 sind wohl nicht aus E, letzterer Vers eine historische Erklärung von 49, 4 (J), ersterer eine Anspielung auf Jerusalem enthaltend, für welche Stadt מהלאה למגדל עדר ein verschämter Ausdruck zu sein scheint. Vgl. auch Israel und dazu das S. 47 Bemerkte.

5. Juda's Blutschande mit der Thamar. Geschlechtsregister Esau's Kap. 38. Kap. 36. Da Kap. 39 die unmittelbare Fortsetzung von Kap. 37 ist, so kann Kap. 38 erst von späterer Hand hinter Kap. 37 gestellt sein, vielleicht mit Rücksicht darauf, dass in Kap. 37 Juda noch bei seinen Brüdern ist, in Kap. 38 dagegen sich von ihnen geschieden hat. Einstimmig schreibt man das Kapitel dem Jahvisten zu. Freilich steht es nicht recht im historischen Zusammenhang; die Absonderung Juda's von seinen Brüdern, die der ursprünglichen Absicht nach doch wohl als bleibend, als Vorbild der geschichtlichen Separatstellung des Stammes zu denken ist, hat hinterher gar keine Folge; schon Kap. 37 und weiter Kap. 42sqq. erscheint Juda in J beständig als das Haupt und der Sprecher seiner Brüder. An sich betrachtet ist die Geschichte ein Analogon zu der von Simeon und Levi und zu der von Ruben, und hat neben diesen seine erträglichste Stelle. Alsbald nach Jakob's Heimkehr ist nicht mehr von ihm, sondern von seinen Söhnen die Rede, von Ruben, Simeon, Levi, Juda, Joseph.

Kap. 36[2]) steht an seiner richtigen Stelle: nach Isaak's Tode trennen sich seine Söhne, und da künftig nur von Jakob die Rede

---

[1]) מזבח ist hier neben ויצב deutlich Korrektur von מצבה, wie מצפה 31, 48. Die Verwandlung der Eiche von Mamre (Gen. 18, 4 הָעֵץ, Deut. 21, 30, Sept. überall) in die Eichen von Mamre hat ähnliche Gründe. Ich vermute, dass auch Gen. 21, 33 einst der Malstein neben der Tamariske nicht gefehlt hat.

[2]) wozu 37, 1 (Q) hinzuzurechnen.

ist. so ist eine Orientirung darüber, was aus Esau geworden sei, zum Schluss durchaus am Platze. Von vornherein ist man geneigt, das ganze Stück zu Q zu weisen, vgl. 25, 12sqq. nach 25, 8sqq. Aber keinesfalls gehört das Verzeichnis der edomit. Könige 36, 31—39 zu Q, denn diese Quelle hält viel zu streng ihren archaistischen Standpunkt inne und hat ausserdem zu wenig objectives historisches Interesse, als dass man ihr die unverhohlene Bezugnahme auf die israel. Königszeit V. 31 und z. B. die Notiz „der Midian schlug auf dem Felde von Moab“ V. 35 zutrauen könnte. Weiter sind gewichtige Zweifel gegen die Herkunft des Horiten-Registers V. 20—30 aus Q erhoben worden. Solche Züge wie „das ist der Ana, der die warmen Quellen in der Wüste fand, als er seines Vaters Esel hütete“ haben im ganzen Vierbundesbuch nicht ihresgleichen, während sie sich dagegen in JE überall eingestreut finden. 439

Nun aber ist die Form des Verzeichnisses V. 20—28: 29. 30 der des vorhergehenden V. 9—14: 15—19 so ähnlich, dass man sie nicht gut aus verschiedenen Quellen ableiten kann. Dazu kommt noch Folgendes. Ist zwischen 36, 40—43 und V. 9—19 zu wählen, so fällt es schwer sich für die Zugehörigkeit des ersteren und gegen die des letzteren Stücks zu Q zu entscheiden; denn למשפחתם למקמתם בשמתם V. 40 und למשבתם בארץ אחזתם V. 43 reden zu deutlich, deutlicher als das leicht dem Redaktor zuzutrauende ואלה תולדת V. 9. Und da nun V. 9—19 auf V. 1—5 fussen, so würde, wenn wirklich 36, 40—43 in unversöhnlichem Streit mit V. 9—19 stehen, auch V. 1—5 Q abzusprechen sein. Zur Gewissheit gelangen wir durch Herbeiziehung von 26, 34sq. 28, 8sq. Die hier gegebenen Nachrichten über Esau's Ehen werden allgemein aus Q hergeleitet; wenn aber ein Widerspruch flagrant ist, so ist es der, in welchem sie zu den 36, 1—5. 9—19 enthaltenen Angaben über die Weiber Esau's stehen. „Zu Fehlern der Abschreiber seine Zuflucht zu nehmen, wie Einige getan haben, ist ein wahres Wagestück, weil man nicht einsieht, wie ein Abschreiber Fehler dieser Art begehen und z. B. ערה für בשמת schreiben konnte.“ Nöldeke meint, der Verfasser von Q habe hier verschiedene Quellen benutzt. Leicht gesagt; aber dieser Verfasser war kein Kompilator, und wie sollte er den offensten Widerspruch, der in der ganzen Genesis vorliegt, in sein sonst so streng einheitliches Werk aufgenommen haben? Man erwäge, dass in Q selbst

die unverträglichen Angaben dicht auf einander gefolgt sein müssen, dass ausserdem sich nicht beiläufig und unwillkürlich den drei früheren Namen drei andere unterschieben, sondern dass die Heiratsgeschichte ausdrücklich und in voller Ausführlichkeit wiederholt wird. Schon die Wiederholung an sich würde bei einer erst eben 440 erwähnten Tatsache in der selben Quelle kaum erklärlich sein, geschweige die Wiederholung mit so unverdeckten Differenzen. Ich scheue mich nicht die Alternative auszusprechen: entweder ist die ganze Literarkritik der biblischen Geschichtsbücher bodenlos und nichtig, oder Gen. 26, 34sq. 28, 8sq. stammt aus anderer Quelle als Gen. 36, 1—5. 9—19.

Für intakte Bestandteile von Q kann ich ausser 36, 40—43 nur V. 6—8 ansehen. Den grössten Teil des Stoffes hat der Redaktor anderswoher entlehnt, ihn aber in eine Form gegossen, die der von Q nachgebildet war, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass auch einzelne stoffliche Elemente von Q mit aufgenommen wurden. Nur 36, 31—39 scheint unverändert aus JE erhalten zu sein.

Am Schluss dieses dritten Abschnittes angelangt brauche ich wohl nicht noch besonders hervorzuheben, dass es eben so irrig ist anzunehmen, dass der Elohist einen Bestandteil des Jahvisten bilde und von diesem selbst in sein Buch recipirt sei, wie zu meinen, dass der Elohist und der Jahvist nicht in nähere Verbindung zu einander gebracht seien als zu dem Vierbundesbuche. Es ist hier recht deutlich geworden, dass Dillmann Recht hat, J und E von einander unabhängig zu machen, aber Unrecht, J und E und Q gleichzeitig von dem selben Redaktor zusammenarbeiten zu lassen, und dass auf der anderen Seite Nöldeke Recht hat, E + J gegenüber von Q als relative Einheit anzusehen, aber Unrecht, den Jahvisten selbst zum erweiternden Bearbeiter des Elohisten zu machen. Auffallend ist, dass die kleineren Zuflüsse, die ausser den beiden grossen und zusammenhängenden Strömungen in JE, Gen. 1—26, sich nicht selten bemerklich machten, seitdem aufzuhören scheinen. Nur bei dem Gebet Gen. 32, 10—13 könnte man die ursprüngliche Zugehörigkeit zu J bezweifeln; der ganze Ton ist vielmehr der des Jehovisten, dem dann auch 31, 3 zuzuschreiben wäre; ausserdem ist die Herkunft von Kap. 34. 36 und 38 nicht in jeder Beziehung klar.

Joseph und seine Brüder. Gen. 37—50.

In diesem eng zusammenhängenden Abschnitte (Kap. 37. Kap. 39—50) sind von Q ebenfalls nur einige Reste erhalten. Zuerst die Überschrift 37, 2: dies sind die Tholedoth Jakob's. Die Angaben über Joseph's Alter in diesem Verse und in 41, 46. 50, 26 rechnen manche Kritiker nicht zu Q. Aber die Unvereinbarkeit derselben mit 46, 8—27 trägt nichts aus, da dieses Verzeichnis so wie so den historischen Rahmen der Genesis sprengt. Gewiss scheint, dass die Worte „Joseph war siebzehn Jahr alt" 37, 2 441 nicht von dem Erzähler herrühren, welcher hinterdrein sagt „er war aber noch jung"; etwas Positives wage ich nicht zu behaupten. Unzweifelhaft ist in 46, 6sq. Q zu erkennen, weniger sicher in V. 8—27. Zwar das Material zu dieser namentlichen Aufzählung der siebzig Seelen ist aus Q entnommen, aber es scheint eine spätere Hand zu sein, welche für die allgemeine Angabe Exod. 1 an dieser Stelle die Einzelposten nachgewiesen hat, nicht ohne sich dadurch in unauflösliche Schwierigkeiten zu verwickeln. Weiter setzt sich Q fort in 47, 5—11, ausgen. V. 6b. Der vollständigere Text ist in der Sept. erhalten, welche 47, 5. 6 so liest: εἶπε δὲ Φαραὼ τῷ Ἰωσὴφ Κατοικείτωσαν ἐν γῇ Γεσέμ· εἰ δὲ ἐπίστῃ ὅτι εἰσὶν ἐν αὐτοῖς ἄνδρες δυνατοί, κατάστησον αὐτοὺς ἄρχοντας τῶν ἐμῶν κτηνῶν. Ἦλθον δὲ εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσὴφ Ἰακὼβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ· καὶ ἤκουσε Φαραὼ βασιλεὺς Αἰγύπτου. καὶ εἶπε Φαραὼ πρὸς Ἰωσὴφ λέγων Ὁ πατήρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἥκασι πρὸς σέ· ἰδοὺ ἡ γῆ Αἰγύπτου ἐναντίον σού ἐστιν, ἐν τῇ βελτίστῃ γῇ κατοίκισον τὸν πατέρα σου καὶ τοὺς ἀδελφούς σου. Wie man sieht, stellt die Sept. den masorethischen V. 6b unmittelbar hinter V. 4, mit der Einleitung ויאמר פרעה ליוסף. Dann folgt in ihr ein Plus: ויבאו מצרימה אל יוסף יעקב ובניו וישמע פרעה מ' מ', darauf V. 5 und V. 6a wie im MT. Was nun zunächst das Plus betrifft, so bringt es in starken Konflikt mit dem voraufgehenden Bericht, wonach die Söhne Jakob's längst in Ägypten angekommen und sogar schon dem Könige vorgestellt sind; es ist darum sehr begreiflich, dass der MT. es ausliess, dagegen völlig undenkbar, dass die Sept. es willkürlich zusetzte. Was ferner die Umstellung von V. 6b angeht, so passt nur dieser Vers als Antwort auf V. 4, nicht aber V. 5. 6a. Denn wenn die Brüder die Steppe Gosen zur Weide für ihr Vieh verlangen, so ist es töricht von Pharao gehandelt, ihnen statt

dessen „das beste Land“ zu geben; מיטב הארץ und ארץ גשן sind zweierlei. Ausserdem ist der nächstliegende Sinn von V. 5: ich höre, dein Vater und deine Brüder sind zu dir gekommen — so aber kann der König nach V. 4 nicht sprechen. Man hat also zu urteilen, dass die Sept. hier den älteren Text bietet, in welchem das Geschiebe der verschiedenen historischen Schichten noch deutlicher und krasser hervortritt, und dass unser jetziger hebräischer Text aus einer Applanirung der Unebenheiten des älteren Wortgefüges entstanden ist, welche sich demnach bis in ziemlich späte 442 Zeiten (300 a. Ch.) fortsetzte[1]). Dass V. 6b zum Vorhergehenden, d. i. zu JE gehört, dagegen V. 5. 6a zum Folgenden, d. i. z. Q, bedarf dann weiter keines Beweises. An 47, 11 scheint sich V. 27b und V. 28 zu schliessen. Endlich werden noch 48, 3—7. 49, 29 bis 33. 50, 12sq. einstimmig dem Vierbundesbuche zugewiesen, obwohl man über 48, 7 Zweifel hegen und andererseits auch 49, 28 hinzuziehen könnte.

Die Hauptquelle ist auch für diesen letzten Abschnitt der Genesis JE. Es ist zu vermuten, dass dies Werk hier wie sonst aus J und E zusammengesetzt sei; unsere früheren Ergebnisse drängen auf diese Annahme und würden erschüttert werden, wäre sie nicht erweisbar. Ich halte also das Beginnen, „diese fliessende Erzählung von Joseph nach Quellen zerstückeln zu wollen“, nicht für verfehlt, sondern für so notwendig, wie überhaupt die Dekomposition der Genesis. Vgl. de Wette Beiträge II, 146sqq.

Der sachliche Zusammenhang des 37. Kap. würde allerdings kaum Veranlassung zur Scheidung zweier Fäden geben, wäre nicht der Schluss V. 25—36, wozu noch 39, 1 hinzuzunehmen ist. Da fallen nämlich folgende Varianten auf: 1) 37, 36 = 39, 1. Dass Potiphar der Trabantenoberst Einschub des Verarbeiters ist, erhellt aus dem folgenden איש מצרי, was als Apposition dazu völlig sinnlos ist. Beim Elohisten kommt Joseph von vornherein zum Gefängnisvogt 37, 36, beim Jahvisten zunächst zu einem Privatmann 39, 1. 2) Da 37, 36 Midianiter, 39, 1 Ismaeliter den Joseph verkaufen, so führt dies Merkmal weiter darauf, 37, 25 = V. 28a zu setzen, zumal da auch die indeterminirten „midianitischen Männer“ V. 28 auf die vorher bereits erwähnten Ismaeliter gar

[1]) Vgl. ausser Geiger's Urschrift und Popper's Stiftshütte: Kuenen, Godsdienst II, 263 und Wellh., Text der Bb. Samuelis S. XI.

keine Rücksicht nehmen. 3) Die Verse 29. 30 machen ganz andere Voraussetzungen, als wie sie im Vorhergehenden mitgeteilt sind. Die Brüder haben hier den Joseph zwar auch in die Grube geworfen, sind dann aber weitergezogen, und ohne ihr Wissen haben Midianiter ihn gestohlen; Ruben entdeckt es, keiner weiss, wo er geblieben. Nach diesen Merkmalen haben wir in 37, 25 bis 39, 1 in der Hauptsache J und darin eingesprengt Bruchstücke aus E, nämlich V. 28—30[1]) V. 36 und einzelnes andere in V. 32. 34. 35. Sachlich ist E daran zu erkennen, dass die Midianiter den Joseph stehlen 40, 15. Die jahvistische Sprachfarbe des Ganzen bezeugen vor allem die steten Verbalsuffixe, ferner 37, 25 vgl. mit 33, 1. 18, 2, die Doppelfrage 37, 32 vgl. mit 18, 21, und das stehende הוריד nach Ägypten, wofür E הביא sagt. 443

Das Stück 37, 12—24 enthält die Vorbereitung zu V. 25sqq. und ist weder für E noch für J entbehrlich. Allerdings lässt sich allein hieraus noch kein sicherer Schluss auf die zusammengesetzte Natur von 37, 12—24 machen; es ergiebt sich jedoch ein gewisses Vorurteil dafür und dies Vorurteil wird durch faktische Spuren der Doppelheit bestätigt. Der Schriftsteller, dem der Zusammenhang im Ganzen angehört, erzählt V. 13. 14: „Da sprach Israel zu Joseph: weiden nicht deine Brüder in Sichem? wohlan ich will dich zu ihnen senden . . . . Und er sandte ihn vom Tale Hebron, und er kam nach Sichem.“ Eingeschoben ist: „und er sprach zu ihm: hier bin ich; und er sprach: geh, erkundige dich nach dem Befinden deiner Brüder und der Herde und bring mir Bescheid.“ Das ויאמר לו הנני V. 13 passt nicht auf das Voraufgegangene, sondern setzt voraus: und Jakob sprach zu Joseph: mein Sohn, und er sprach zu ihm: hier bin ich.“ 22, 2. 7. 11. 27, 1. 31, 11. Der Einschub stammt aus E, denn nur hier findet sich diese weitläufige Art der Anrede; also ist der Haupterzähler der Jahvist, den auch Israel, Hebron und die Verbalsuffixe verraten. Ein weiteres Bruchstück aus E ist der 18. Vers, der einerseits hinter וימצאם V. 17 zurückgeht, andererseits über V. 19sq. vorgreift und sich durch das doppelte אתו als nicht jahvistisch zu erkennen giebt. Ferner gehört jedenfalls V. 22 dem Verf. von V. 29. 30 an, d. h. dem Elohisten; ob auch V. 21, ist fraglich — Ruben spricht

[1]) V. 28 indess nur teilweise: und es zogen Midianiter vorbei, Kaufleute, die zogen . . . den Joseph aus der Grube . . . und brachten ihn nach Ägypten.

dafür, anderes dagegen. Der Schluss von V. 21 hat keinen Platz neben dem Anfang von V. 22, und die Sprache ist verschieden (אתו V. 22). Ausserdem genügt V. 20 nicht als Voraussetzung zu V. 26, denn hier liegt Joseph nicht erschlagen, sondern lebendig in der Cisterne, der erste Vorschlag V. 20 muss also auch in J geändert und ein milderer acceptirt sein. Mich dünkt darnach, dass V. 21 ein unvollständiges jahvistisches Analogon zu V. 22 und möglicherweise Ruben Korrektur für Juda ist. Wahrscheinlich liegt dann dem Vorschlage V. 21 einfach das Motiv zu Grunde, das Blut zu bedecken, d. h. Joseph ohne Blutvergiessen umzubringen, nicht wie V. 22 die heimliche Absicht, ihn zu retten, s. V. 26.
444 Es lassen sich endlich auch in V. 23. 24 Dubletten entdecken, die ich indessen nicht erwähne. Ich bemerke nur noch, dass die nach V. 29sq. in E enthaltene Angabe, dass die Brüder, nachdem sie den Joseph in die Grube geworfen, sich von dem Schauplatz des Verbrechens entfernten, aus Rücksicht auf J V. 25sqq. auf jeden Fall ausgelassen werden musste.

Der Anfang des Kapitels, V. 2b — 11, ist hauptsächlich dem Elohisten entnommen, weil dieser wohl die Träume, seine Lieblingsmaterie, ausführlicher behandelte als der Jahvist, der sie freilich nach V. 19sq. auch erzählt haben muss. Vgl. V. 3 בֶן זקנים wie 21, 2 gegen ילד זקנים 44, 20 in J, ferner כתנת פסים wie V. 23. 32 gegen einfaches כתנת in J, vor allem das stete אתו V. 4. 5. 8. 9. nie ein Verbalsuffix, in äusserst auffallendem Unterschiede gegen V. 12sqq. Einiges Jahvistische mag eingestreut sein, doch sehen את בני בלהה ואת־בני זלפה נשי אביו V. 2 und ויספר אל אביו ואל אחיו V. 10 eher wie Zusätze einer späteren Hand aus.

Joseph's Schicksale in Ägypten bis zu seiner Erhebung hat der Jehovist vorwiegend aus E gegeben. Zwar 39, 1 stammt aus J, diese Quelle setzt sich weiter bis V. 5 fort und erscheint wieder V. 20—23; aber die Mitte V. 6—19 ist auch in Kap. 39 elohistisch. Vgl. יפה תאר ויפה מראה 39, 6 mit 29, 17, ויהי אחר הדברים האלה V. 7 mit 15, 1. 22, 1. 20. 39, 7. 40, 1. 48, 1, לאלהים V. 9 und ראו V. 14. Für J ist charakteristisch, dass Joseph zuerst Sklave eines gewöhnlichen Ägypters wird, und von diesem dem königlichen Gefängnis übergeben, in die Gewalt des Kerkermeisters übergeht, dessen Name nicht genannt wird, so wenig wie der des ersten Herrn. Übrigens mag der Jehovist in V. 2—5. V. 20—23 einzelnes aus E, eben so V. 6—19 einzelnes aus J haben unterlaufen

lassen. Der Ausdruck הפקיד אתו בביתו V. 5 verrät eine andere Hand als ויפקדהו עַל ביתו V. 4; כל יש נתן בידו V. 4 findet sich wieder V. 8; מצליח ist V. 2 in anderer Weise gebraucht wie V. 3 und V. 23. Eine deutliche Dublette findet sich am Schlusse von V. 10, die Reihenfolge der beiden Infinitive müsste sonst wenigstens umgekehrt sein. Endlich scheint der Jehovist in V. 23 die Ausdrücke beider Quellen zu einem ziemlich unklaren Satze gemischt zu haben, באשר ist elohistisch V. 9. 21, 17.

Dass Kap. 40 aus E stamme, ist allerseits anerkannt. Joseph ist hier nicht an die arabischen Händler verkauft, sondern von ihnen gestohlen V. 15, sein Herr ist wie 37, 36 der Trabantenoberst und hat selbst das Gefängnis unter sich V. 3. Vgl. ausserdem die geläuterte religiöse Vorstellung V. 8 (41, 15sq,), die סריסים 445 V. 2 (37, 36), אלהים V. 8, ויהי א׳ הד׳ האלה V. 1, die Vermeidung des Verbalsuffixes V. 3. 4. 6. 8. 11. 15. 17. 19, בחלמי הנני V. 9. 16 (41, 17. 22), Einige Spuren von J finden sich indessen auch hier und sind leicht erkennbar. In V. 1 sind die Worte חטאו—מצרים nicht bloss vor V. 2 überflüssig, sondern auch vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichend. In V. 2 heisst es, wie in der Regel, שׂר הא׳, שׂר המ׳ und פרעה, dagegen V. 1 einfach האפה, המשקה und מלך מרצים, ebenso wie V. 5b in einem gleichfalls ganz überflüssigen Satze[1]). Auch V. 3b ist אל בית הסהר מ׳ א׳ י׳ א׳ שם ein dem Zusammenhang fremdes Nimium und geht von der Vorstellung aus, dass das Gefängnis nicht im Hause von Joseph's eigentlichem Herrn sei; vgl. den V. 5b wiederkehrenden Ausdruck בית הסהר mit משמר בית אדניו V. 4. 7. Auch durch den Vergleich mit 39, 20—23 bestätigt es sich, dass V. 1 (ausgen. die Überleitungsformel), V. 3b und V. 5b aus J eingetragen sind.

Kap. 41 hängt eng mit Kap. 40 zusammen, vor allem sachlich, aber auch in den Ausdrücken und Vorstellungen. Kein Zweifel, dass wir den Elohisten hier vor uns haben, der sich am besten auf Traumgeschichten versteht. Spuren von Überfüllung finden sich V. 30sq. V. 33—36. V. 48sq. V. 54—57; statt אשר בהם V. 56 ist ein von שבר abzuleitendes Wort, welches Kornmagazin bedeutet, zu lesen.

---

[1]) Dagegen hat es in V. 13 mit dem nicht als Titel, sondern als Satzprädikat auftretenden משקהו andere Bewandtnis. In V. 14, wo der Zusammenhang brüchig zu sein scheint, wird er hergestellt durch אך statt כי.

In dem folgenden Stück über die Begegnung Joseph's mit seinen Brüdern ist Kap. 42 zunächst noch im ganzen Fortsetzung von E, wie man aus V. 21sqq. V. 37 und aus den Ausdrücken משמר V. 17 סחר V. 34 und anderen Merkmalen erkennt. Aber von Kap. 43 an kommt J wieder zu Worte. Die unter sich übereinstimmenden Referate 43, 5—7. 44, 18sqq. setzen zwar eine ähnliche Geschichte voraus, wie die Kap. 42 erzählte, aber doch eine ganz andere Version derselben. In Kap. 42 will Joseph die Brüder durch Zurückbehaltung Simeon's zwingen, auf alle Fälle wiederzukommen, sei es mit, sei es ohne Benjamin; nach Kap. 43sq. dagegen verbietet er ihnen die Wiederkunft, wenn nicht Benjamin dabei sei. Damit hängt zusammen, dass die Brüder Kap. 42 als Kundschafter behandelt, anfangs sämtlich gefangen gesetzt und dann nur auf Kaution zu dem Zwecke freigegeben werden, um 446 Benjamin zu holen und dadurch die Wahrheit ihrer Aussagen zu bestätigen, dass sie hinwiederum Kap. 43sq. nicht der moralischen Verpflichtung wegen, um sich zu legitimiren und den Simeon zu lösen, nach Ägypten zurückgehen, sondern warten bis das Korn alle ist und der Hunger sie zwingt[1]). Der Vorwurf sie seien Kundschafter, ist den Brüdern nach 43, 5—7. 44, 18sqq. gar nicht gemacht worden, nicht der hat sie dazu veranlasst, dem Joseph, so wie es Kap. 42 geschieht, auseinanderzusetzen, wer und woher sie wirklich seien und dabei unwillkürlich auch Benjamin's Erwähnung zu tun, sondern Joseph hat sie geradezu gefragt: lebt euer Vater noch, habt ihr noch einen Bruder? und dann geboten, dass sie nicht ohne diesen ihm unter die Augen treten sollten; sein Verfahren, Kap. 42 durchaus motivirt, ist 43, 7 Israel und den Brüdern ziemlich unbegreiflich.

Kap. 43sq. ist also nicht die Fortsetzung von E Kap. 42, sondern von einem Parallelbericht aus J, der mit Hilfe einiger Fragmente in Kap. 42 selbst noch ziemlich gut zu reconstruiren ist. Die Brüder kommen vor Joseph und kaufen Korn, sagend sie seien aus Kanaan. „Und Joseph fragte sie: lebt euer Vater noch? habt ihr noch einen Bruder? und sie sprachen zu ihm: wir haben noch einen alten Vater und es ist noch ein unerwachsener Alterssohn da und sein Bruder ist tot, und er ist allein von seiner Mutter übrig geblieben, und sein Vater hat ihn lieb. Und Joseph sprach:

[1]) Vgl. de Wette II, 150 und Ilgen z. d. St.

bringt ihn her zu mir, ich will meine Augen auf ihn richten. Sie sagten: nein Herr, der Knabe kann seinen Vater nicht verlassen, sonst stirbt der. Er aber gab ihnen die Versicherung: wenn euer jüngster Bruder nicht mit euch herabkommt, so werdet ihr nicht vor mich gelassen werden.“ 43, 7. 44, 20—23. 43, 3. Darauf entlässt Joseph die sämtlichen Brüder, Simeon eingeschlossen, mit dem Korn, nachdem er ihnen ihr Geld hat in die Säcke legen lassen. Auf dem Heimwege übernachten sie unterwegs in einer Herberge. „Da öffnete einer seinen Sack, um seinem Esel Futter zu geben, und er sah sein Geld oben im Sack liegen und sprach zu seinen Brüdern: mein Geld ist wieder da, es liegt oben in meinem Sack! Da öffneten auch die anderen ihre Säcke und siehe eines jeden Geld lag in seinem Sack, ihrer aller Geld vollwichtig. Und sie sahen sich erschreckt einander an und sagten: was hat uns Gott da getan!“ 43, 21sq. 42, 27sq. Es stand in 42, 27sq. ursprünglich das, was 43, 21 referirt wird, vergl. die Ausdrücke מלון, אמתחת und מספוא. Der Haupterzähler in Kap. 42 lässt die 447 Scene erst V. 35 spielen, nachdem die Reisenden zu Hause gekommen sind; da sie V. 25 eine besondere צדה mit auf den Weg bekommen haben, brauchen sie ihre Säcke nicht früher aufzumachen. Um nicht in offenen Widerspruch hiermit zu geraten, hat der Bearbeiter den 43, 21 vorausgesetzten Zug fortgelassen, dass nachdem erst der eine Bruder die beunruhigende Entdeckung gemacht, nun auch die anderen gleich in der Herberge nachsehen. Aber nur so erklärt sich, warum sie alle entsetzt einander anblicken, und auch ohne dies ist es recht unnatürlich, dass sie trotz der Aufregung mit der allgemeinen Öffnung der Säcke warten bis sie zu Hause sind, zumal da wenn der eine futtert, auch die anderen futtern mussten. Freilich ist in das jahvistische Sprachkolorit der beiden Verse einzelnes Fremdartige hereingetragen, was der Bearbeiter teils aus seinem Eigenen teils aus E genommen hat. Auf 42, 27. 28 = 43, 21sq. folgt dann die Rückkehr zu Israel, dem Bericht über das Vorgefallene erstattet wird 44, 24, und daran schliesst sich Kap. 43 und 44. Doch ist nach Massgabe von 44, 29 der Vers 42, 38 mit einer aus 44, 26 zu entlehnenden vorhergehenden Motivirung zwischen 43, 1. 2 und 43, 3 einzuschieben, etwa so 43, 1. 2. 44, 26. 42, 38. 43, 3. Auf 42, 37 ist V. 38 nicht die Antwort, denn mit 42, 37 sind wir gerade so weit wie mit 43, 8—10; wie hier Juda, so übernimmt dort Ruben die Bürg-

schaft, und auf seinen Antrag wird ursprünglich Jakob in E ungefähr ebenso eingegangen sein, wie 43, 11sqq. in J auf den Juda's.

Die Scheidung Kap. 42 = E, Kap. 43. 44 = J versteht sich hier wie sonst nur a potiori. Ich habe bereits meine Meinung gesagt, dass 42, 27sq. V. 38 Bruchstücke aus J seien; ähnlich finden sich zu Anfang des Kapitels mehrfache Aufträge aus dieser Quelle. Die Ausdrücke פן יקראנו אסון V. 4 (V. 38. 44, 29), וישתחוו אפים ארצה V. 6 (dagegen 48, 12) sind specifisch jahvistisch. In Kap. 43 stammt V. 14 aus E, wegen Simeon's, wegen der Beziehung auf 42, 36, wegen des Gottesnamen El und wegen אני. Ebenso ist der Schluss von 43, 23 ויוצא אלהם את־שמעון ein Zusatz aus E, der an dieser Stelle keineswegs passend steht; denn die Brüder stehen hier ja noch פתח הבית d. h. draussen vor dem Hause und gehen erst V. 24 hinein. Dagegen ist allerdings Kap. 44 rein jahvistisch und zeigt überall die charakteristischen Ausdrücke und Wendungen von J. In V. 16 ist יהודה, der erst V. 18 herantritt, falsches Explicitum, man muss lesen ויאמרו; in V. 30 ist das erste נפשו in נפשי zu ändern.

448 In Kap. 45, 1—46, 5 hält sich der Jehovist wieder vorzugsweise an E. Für die erste Hälfte des Abschnittes bis 45, 15 ist die Sprache der Beweis, vgl. אלהים V. 5. 7. 8. 9, יחר בעיניכם V. 5 wie 31, 35, וינשק לְ V. 15 wie 32, 1. 29, 13. Bei der zweiten Hälfte treffen sachliche uud sprachliche Gründe zusammen. Das jahvistische Stück 46, 31sqq. weiss nichts von dem Anerbieten Pharao's 45, 16sqq.; dort wird die Ankunft der Brüder ihm als etwas ganz Neues gemeldet, zu welcher er hier selbst Veranlassung und Befehl gegeben hat. In sprachlicher Hinsicht vgl. טענו את בעירכם 45, 17 mit ויעמס על חמרו 44, 13, מזון 45, 23 mit מספוא 24, 25. 42, 27. 43, 24, auch die צדה לדרך 45, 21. 42, 25.

Doch sind auch hier dem Zusammenhange von E einzelne Züge aus J beigemischt, welche namentlich gegen Schluss des Abschnittes kenntlicher hervortreten. Warum setzt sich Israel nicht gleich beim Aufbruch von Hebron auf den Wagen, warum erst unterwegs in Beerseba? Pharao wollte ihn doch wohl von seinem Wohnorte abholen lassen? Wahrscheinlich lässt der Verfasser von V. 5, d. i. der Erzähler von Kap. 45, also der Elohist, den Jakob in Beerseba wohnen, eben so wie schon den Abraham Kap. 20 bis 22. Dann gehört V. 1, wo Israel anderswo, vielleicht in Hebron (37, 14), siedelt und Beerseba vielmehr als die besondere Stätte

Isaak's gilt, dem Jahvisten an, der nach 46, 31 sqq. von dem Abholen durch Pharao nichts weiss. Auch durch die Sprache verrät sich hier J, denn E sagt Jakob und nur בני ישׂראל, dagegen J seit 35, 21 Israel. Wenn dieser Name auch 46, 2 in einem durchaus elohistischen Verse erscheint, so ist er hier wohl erst durch den Bearbeiter hineingekommen, denn der Satz: Gott sprach zu Israel: Jakob! entstammt keiner einheitlichen und natürlichen Konception. Zu J ist ferner 45, 28 und Einzelnes aus 46, 3 sq. zu weisen, ausserdem im Anfange des Abschnittes התאפק 45, 1 (43, 31), מברכם אתי V. 4. sq., endlich V. 10 (46, 28. 32) und V. 13 sq. (46, 29 הוריד).

Auf 46, 5 folgt in JE 46, 28—47, 4 und 47, 6b. Hier ist J nicht zu verkennen, als unterscheidende Merkmale hebe ich hervor das Ignoriren des in 45, 17 sqq. Berichteten, die Bedeutung Juda's und im Gegensatz zu dem grossartigen Anerbieten 45, 19 das bescheidene Bittgesuch um das Land Gosen, ausserdem in sprachlicher Hinsicht ישׂראל, הפעם, מנעורינו, בעבור. In 46, 28 stört der Satz ויבאו ארצה גשן, er ist wohl zu V. 29 zu ziehen. Für להורת wird nach V. 29 לְהֵרָיֹת zu lesen und Joseph als Subject dieses Infinitivs zu denken sein. — Das eigentümliche Stück 47, 13—26 449 fügt sich an dieser Stelle weder in den Zusammenhang von E noch von J. Man könnte annehmen, dass es ursprünglich in einer Parallele zu Kap. 41 seinen Platz gehabt hätte. Der jahvistische Faden wird von V. 6b her wieder aufgenommen in V. 27a und setzt sich demnächst in 47, 29—31 fort, vgl. besonders V. 29: אם־נא מצאתי חן בעיניך, שים נא ידך תחת ירכי, עשית עמדי חסד ואמת. Die Herkunft von V. 12 ist ungewiss, vgl. 50, 21 (E).

Es giebt kaum eine Stelle der Genesis, wo die Schichtung der Quellen handgreiflicher wahrzunehmen ist, als der Schluss des 47. und der Beginn des 48. Kapitels: in 47, 28 ein Anfang, in 47, 29 noch einmal ein Anfang, in 48, 1 zum dritten Mal ein Anfang immer der selben Geschichte. Da 47, 28 = Q, 47, 29—31 = J, so ist 48, 1=E, was durch die Einleitungsformel ויהי א' הד' האלה bestätigt wird. Sieht man von V. 3—7 (Q) ab, so zeigt Kap. 48 auch im Verfolg überall die Eigentümlichkeit von E. Schon das könnte man dahin rechnen, dass Joseph den Segen, d. h. die Erstgeburt, empfängt; indessen ist es nicht so sicher, dass in J nicht das selbe der Fall war, denn 47, 29—31 ist unvollständig, und wenn man vielleicht von einer Parteinahme der einen Quelle für

Ruben, der anderen für Juda reden kann, so ist dabei doch Joseph stets ausser dem Spiele und für ihn das Interesse beider Quellen gleich gross. Unbedingt aber widerspricht V. 22 der jahvistischen Version in Kap. 34; denn darnach ist von einer Eroberung der Stadt Hamor's durch Gesamtisrael gar nicht die Rede, sondern nur von der Ermordung des Mannes der Dina durch Simeon und Levi. Dagegen stimmt V. 22 sachlich zu der anderen Version in Kap. 34, wonach Gesamtisrael die Stadt Sichem überfällt und ihre Bevölkerung niedermacht. Als sprachliche Merkmale von E treten hervor אלהים V. 9. 11. 15. 20. 21, der häufige Gebrauch von את statt des Verbalsuffixes V. 10. 11. 12. 15. 16. 17. 21, נשק und חבק mit ל V. 10 wie 29, 13, ישתחו לאפיו ארצה V. 12 statt אַפַּיִם ארצה. Auffallend ist nur der durchgehende Gebrauch von Israel; der Bearbeiter scheint den bisherigen Unterschied zwischen J und E von jetzt ab nicht mehr conservirt zu haben.

Der s. g. Segen Jakob's 49, 1—27 — wozu V. 28 gehört, ist zweifelhaft — stammt zwar sicher aus JE und sicher nicht aus E; ob aber darum aus J, ist deshalb nicht so ganz gewiss, weil der Zusammenhang ihn nicht stützt, denn Kap. 50 schliesst eher an 450 Kap. 47 an. Es scheint allerdings, als ob der Jahvist in Kap. 34 und 35, 22 auf 49, 4—7 Bezug nehme, und es stimmt zu seiner anderweitigen Tendenz, dass er bei Ruben Simeon und Levi, den drei ältesten Söhnen Lea's, einen Grund findet, weshalb sie das Erstgeburtsrecht verwirkt haben, damit es dann auf Juda übertragen werden könne: Juda und Joseph sind bei ihm die Erstgeborenen der beiden Hälften Israels. Am Ende ist es bei einem solchen Liede nicht zu verlangen, dass es sich strenge in den Zusammenhang füge, zumal wenn der Erzähler es nicht selbst gemacht, sondern bereits fertig vorgefunden hat.

In Kap. 50 gehört V. 15—26 unwidersprechlich zu E, vgl. V. 19sq. V. 24sq. Ebenso ist es klar, dass V. 4—11. V. 14 dem Verfasser von 47, 29—31, also J, angehören. Freilich stimmt der Inhalt von 50, 5 nicht zu וקברתני בקברתם 47, 30, man wird zu der Annahme gezwungen, dass der ursprüngliche Wortlaut von 47, 30 vom Redaktor der Genesis mit Rücksicht auf Q 48, 7. 49, 30sq. geändert worden ist, vgl. Kayser a. O. S. 35. Über die Herkunft der Verse 50, 1—3, wozu noch ויעברו ימי בכיתו V. 4 zu rechnen ist, lässt sich keine so bestimmte Entscheidung treffen.

Die Untersuchung dieses vierten und letzten Teils der Genesis

hat die bisher gewonnenen Resultate der Kritik lediglich bestätigt. J und E sind zuvörderst eng mit einander, darauf JE mit Q verbunden. Einen Bestandteil von J bildet E hier so wenig wie sonst; eher liesse sich, da J hier vergleichsweise trümmerhafter als E erhalten ist, das Umgekehrte denken, obwohl auch das nicht richtig ist, denn beide Qellen erzählen selbständig die selbe Geschichte in verschiedenen Versionen. Natürlich ist darum nicht ausgeschlossen, dass der ältere der beiden Erzähler den jüngeren gekannt und benutzt hat; aber die Zusammenschiebung der zwei so sehr ähnlichen Geschichtsbücher ist das Werk eines Dritten, den wir den Jehovisten genannt haben.

II. Die Erzählung der übrigen Bücher des Hexateuchs.

Dass Q und JE sich über die Genesis hinaus, bis in's Buch Josua fortsetzen, ist eine ausgemachte Sache[1]). Ebenso steht es fest, dass JE auch in Exodus und den folgenden Büchern ein durchaus selbständiges Geschichtswerk und nicht etwa eine Ergänzung von Q ist. Dies ist hier sogar ungleich deutlicher als in der Genesis. Das jehovistische Geschichtsbuch wird nicht nur nicht unvollständig und zusammenhangslos, nachdem Q herausgenommen, sondern erst dadurch schliessen sich die total auseinandergerissenen Glieder seiner Erzählung zu einem schönen Ganzen an einander; vgl. Exod. 24. Kap. 32—34. Num. 10, 29 u. s. w. Wäre die literarische Kritik statt von der Genesis von Exodus und Numeri ausgegangen, so hätte die s. g. Ergänzungshypothese nie entstehen können. Schliesslich wird auch die Erwartung berechtigt sein, dass sich die Composition von JE von Exod. 1 an nicht plötzlich ändern werde, zumal jedenfalls Gen. 50 weder den Abschluss von J, noch von E bilden kann. Ob sich die Erwartung bestätigt, muss die Untersuchung lehren.

XXI. 531

Israel in Ägypten. Exodus 1—11.

1. Man kann diesen Abschnitt in zwei Hälften zerlegen, deren erste wesentlich die Berufung Mose's enthält, 1, 1—7, 7, die zweite die ägyptischen Plagen 7, 8—11, 10. In der ersten Hälfte gehört

---

[1]) Ein für allemal sei bemerkt, dass ich in der Bestimmung von Q (Knobel und) Nöldeke folge.

zu Q: aus Kap. 1 die Verse 1—5. V. 7 (mit Ausnahme von וירבו
532 ויעצמו vgl. V. 9. 20) V. 13. V. 14 (mit Ausnahme der 2. Hälfte von V. 14a und Voranstellung von V. 14b); aus Kap. 2 die Verse 23—25 (von ויאנחו V. 23 an, vgl. zum ersten Teil des Verses Sept. 4, 18); endlich das geschlossene Stück 6, 2—7, 7. Zwischen 2, 25 und 6, 2 scheint keine Lücke zu sein, denn 6, 4. 5 greift auf 2, 24 zurück, und ausserdem deckt sich 6, 2sqq. inhaltlich so vollkommen mit dem jehovistischen Stücke, welches gleich auf 2, 25 folgt, dass ihm von Rechts wegen durchaus der selbe Platz zukommt. Die Erwartung, den Mose erst eingeführt zu sehen, ehe er, wie 6, 2 geschieht, als bekannte Person auftritt, ist bei Q nicht berechtigt. Doch ist es möglich, dass die Familiennachrichten über Mose und Aharon, welche sich gegenwärtig 6, 16sqq. finden, in Q ursprünglich vor 6, 2 standen. Jedenfalls hat Kayser darin Recht, dass das Stück 6, 13—28 an seinem jetzigen Ort und in seinem gegenwärtigen Umfange ein ungeschickter Nachtrag ist, eine Erweiterung von Q durch spätere Hand. In V. 29. 30 wird der Faden da wieder aufgenommen, wo er V. 12. 13 fallen gelassen war.

Aus dem zweiten Teil unseres Abschnitts ist für Q in Anspruch zu nehmen 1) 7, 8—13 Verwandlung von Aharon's Stabe in eine Schlange, 2) 7, 19. 20a. 21c. 22. 23[1]) Verwandlung des Wassers in Blut, 3) 8, 1—3. V. 11b Frösche, 4) 8, 12—15 Mücken. 5) 9, 8—12 Pestbeulen an Menschen und Vieh. Die ägyptischen „Plagen“ fallen in Q eigentlich weniger unter den Gesichtspunkt der Strafen, als der Zeichen und Machtbeweise, in denen Jahve und Pharao durch ihre Vertreter concurriren; die drei ersten Wunder machen die ägyptischen Priester nach, das vierte übersteigt ihre Kräfte, das fünfte trifft sie selber. Darum fällt auch die Verwandlung des Stabes in die Schlange, die in JE von den Plagen unterschieden wird, in Q völlig damit zusammen. Sonst ist in sachlicher Hinsicht charakteristisch, dass die Forderung an Pharao einfach auf völlige Loslassung Israels aus Ägypten gerichtet ist, und dass der göttliche Befehl durch Mose an Aharon ergeht, welcher letztere mit seinem Stabe das Zeichen verrichtet: nur das letzte und höchste wird Mose vorbehalten 9, 8—12. In formeller Hinsicht macht sich das Überwiegen des Schema's über

---

[1]) V. 20b. 21a. b. = V. 17. 18; an V. 21b. schliesst unmittelbar V. 24, seinerseits im Widerspruch zu V. 19 befindlich.

den besonderen Inhalt der Erzählung bemerklich. „Jahve sprach zu Mose: sprich zu Aharon: streck deinen Stab aus und tu 533 damit das und das, damit werde . . . . . Und sie taten so (wie Jahve befohlen) und Aharon streckte den Stab aus und tat das und das und es ward. Und die ägyptischen Priester taten ebenso durch ihre Zauberei und . . . . . Aber Pharao's Herz verstockte sich und er hörte nicht auf sie, so wie Jahve gesagt hatte.“ Befehl und Ausführung werden dabei stets in gleicher Umständlichkeit und mit den selben Worten wiederholt. An Einzelheiten bemerke תנין 7, 9, חפן und זרק 9, 8, und den reichlichen Gebrauch von כל.

2. Die Plagen in JE, um das hier gleich anzuschliessen, sind folgende: 1) die Verwandlung des Wassers in Blut 7, 14—18. V. 20b. 21a. b. V. 24. 2) die Frösche 7, 25—29. 8, 4—10. V. 11a. 3) das Geschmeiss 8, 16—28. 4) die Viehpest 9, 1—7. 5) der Hagel 9. 13—35. 6) die Heuschrecken 10. 1—20. 7) die Finsternis 10, 21—29. Die ersten vier entsprechen in Inhalt und Reihenfolge den Zeichen in Q (nach Abzug des Einleitungswunders, welches in JE, wie gesagt, nicht in eine Reihe mit den anderen gestellt wird), nur tritt an die Stelle der Mücken das Geschmeiss, und an die Stelle der Pestbeulen an Mensch und Vieh das Viehsterben. Sachliche Unterschiede: vor jeder Plage wird immer erst die Forderung an Pharao wiederholt, und zwar darauf beschränkt, dass er die Hebräer in die Wüste ziehen lasse, um dort ein Fest za feiern; für den Weigerungsfall wird zugleich die neue Plage im voraus angekündigt. Mose ist der Thaumaturg, nicht Aharon, und wenn von einem Wunderstabe die Rede ist, so ist es der Stab Mose's. Formell ist beachtenswert, was schon dem Samaritaner auffiel, dass immer bloss der Befehl Jahve's an Mose, den Pharao zu bedrohen, berichtet, die Ausführung desselben aber verschwiegen und als selbstverständlich vorausgesetzt wird — vgl. dagegen z. B. 7, 9. 10. Alle diese Merkmale sind der Erzählung von Q fremd und vereinigen sich zur Charakteristik von JE. Sieht man aber näher zu, so fügen sie sich doch nicht zu Zügen eines einheitlichen Bildes zusammen, sondern lassen noch weiter die Physiognomie zweier verschiedener Quellen erkennen, aus denen JE auch hier ebenso wie in der Genesis zusammengeflossen ist.

In den meisten Stücken hat der Jehovist seine beiden Vorlagen eng mit einander verwoben, eine Ausnahme bilden jedoch

Nr. 3 und 4 einerseits und Nr. 7 andererseits, wahrscheinlich weil hier keine Pendants aus der parallelen Quelle vorhanden waren. 534 Der wichtigste Unterschied ist der, dass in dem einen Bericht Mose die Plagen mit seinem Stabe herwinkt, dagegen in dem anderen vom Stabe Mose's gar nicht die Rede ist, sondern Jahve allein und unmittelbar die Wunder wirkt[1]). Damit hängt eng zusammen, dass dort die Ankündigung der Plagen in der Regel fehlt, die hier jedesmal ihrem wirklichen Eintritt vorausgeht. Denn wenn Mose sie selbst zu Wege bringt, so kann kein Zweifel entstehen, woher sie rühren; wenn sie dagegen ohne sein Zutun hereinbrechen, so muss er sie vorher ankündigen, damit man sehe, sie kommen nicht von ungefähr, sondern von Jahve. Aus demselben Grunde wird in diesem zweiten Fall gewöhnlich ein Termin für die Erfüllung der Drohung gesetzt und hervorgehoben, dass die Plagen, wie sie auf Mose's Ansage kommen, so auf sein Gebet weichen. Das sind lauter Garantien für die Urheberschaft des Gottes, in dessen Namen Mose auftritt — Garantien, die natürlich überflüssig sind, wenn er handgreiflich die Wunder selbst verrichtet.

Der Hauptbericht ist der zuletzt charakterisirte, in welchem Mose die Strafen nicht ausführt, sondern nur androht. Der Anfang derselben ist fast überall heil und unvermischt erhalten und darum das wesentlichste Kennzeichen. Vgl. 7, 14—18. 7, 25—29. 8, 16—19. 9, 1—5. 9, 13—19. 10, 1—6. „Und Jahve sprach zu Mose: mach dich morgen früh auf und tritt vor Pharao, siehe er geht hinaus an das Wasser. Und sprich zu ihm: so spricht Jahve der Hebräer Gott: lass mein Volk ziehen, dass es mir diene; denn wenn du dich dessen weigerst, so . . . . .“ Es folgt die genaue Ansagung des kommenden Ereignisses, dabei wird immer Jahve allein als handelnde Person in Aussicht genommen und vom Stabe Mose's ist keine Rede. Nur 7, 14—18 würde eine Ausnahme machen. Aber hier ist in V. 17 der Stab ohne Zweifel von anderswo eingetragen; denn nach Analogie von 7, 28 siehe ich schlage, 8, 17 siehe ich lasse los, 9, 3 siehe die Hand Jahve's, 9, 18 siehe ich lasse regnen, 10, 4 siehe ich bringe muss auch 7, 17 das Subject אנכי nach הנה von Jahve und von keinem andern verstanden werden, um so mehr, da ja Jahve aus-

[1]) Nur hier sind die Plagen eigentl. Strafen, dort wie in Q auch mehr Wunder, Beglaubigungszeichen Mose's vor Pharao.

drücklich als die redende Person bezeichnet ist und das kurz vorhergehende אני sich unmöglich auf Mose beziehen lässt. Positiv wird das Ergebnis, dass במטה וגו׳ nicht die ursprüngliche Fort- 535 setzung von הנה אנכי מכה sein kann, bestätigt durch die Worte V. 25 אחרי הכות יהוה את היאר. Darnach ist man nun überhaupt berechtigt, die Abweichungen von 7, 14—18 gegen die übrigen fünf Parallelen daraus zu erklären, dass in diesem ersten Fall der Hauptbericht nicht rein vorliegt, sondern mit dem anderen verschmolzen ist, der hier zu Anfang gleichfalls einen ausführlichen Befehl Jahve's an Mose der Ausführung vorhergehen liess. Freilich darf man fragen, ob die Worte V. 17b nicht vielmehr eigentlich von Mose an Pharao gesprochen werden und nicht von Jahve an Mose.

Die Bestellung des göttlichen Befehls durch Mose zu erzählen, wird in J — es sei erlaubt, den Hauptbericht vorgreiflich so zu bezeichnen — nicht für nötig gehalten[1]), es folgt vielmehr sogleich der wirkliche Vollzug der Strafe. Gemäss der Ankündigung erwartet man, dass Jahve direkt und mit eigener Hand den Schlag führt. Dies geschieht auch wirklich in Nr. 3 und Nr. 4, vgl. 8,20 und 9,6. In Nr. 2 ist J an der betreffenden Stelle durch Q (8, 1—3) verdrängt, in Nr. 1, wie wir gesehen haben, ausserdem noch mit der zweiten Quelle des Jehovisten versetzt (7, 20b. 21ab. 24). Dies letztere ist ebenso der Fall in Nr. 5 und 6. Während in der Ansage 9, 13—21 der Stab Mose's nicht erwähnt wird, erscheint er dagegen in der Ausführung V. 22sqq. Man sieht aber hier der Erzählung an, dass sie überfüllt und in Unordnung ist. In V. 23 heisst es erst, „Jahve gab Hagel“ und gleich darauf wieder „Jahve liess Hagel regnen,“ und in V. 24 unterbrechen die Worte ואש מתלקחת בתוך הברד die notwendige Verbindung zwischen ויהי ברד und כבד מאד auf störende Weise. Nach V. 18 ist J aus V. 22—24 folgender massen auszuschälen: „und am folgenden Tage, da liess Jahve Hagel regnen über alles Kraut des Feldes in Ägyptenland, und es ward ein sehr schwerer Hagel, desgleichen nicht gewesen war in Ägypten, seit es einem Volke gehörte.“ Ebenso ist auch in Nr. 6 der Stab Mose's 10, 12sqq., von dem in der vorausgeschickten Drohung so wenig wie sonst die Rede ist, in J

[1]) Nur 10, 1 sqq. macht eine Ausnahme, aber hier ist gewiss nicht das Ursprüngliche bewahrt. Denn in V. 1. 2 hat Jahve noch nichts aufgetragen, sondern bloss Vorbereitungen dazu gemacht, es fehlt der ganze Inhalt seines Wortes.

erst von anderswo eingedrungen. Denn dem erhobenen Stabe hat 536 nicht Jahve Folge zu leisten, sondern die Heuschrecken (gegen V. 13[1]), und sie dürfen den Mose nicht bis zum folgenden Tage warten lassen, sondern müssen gleich kommen. Man hat demgemäss zu scheiden:

12. Und Jahve sprach zu Mose: streck deine Hand aus über Ägyptenland, dass die Heuschrecke heraufkomme und alles Kraut des Landes fresse, alles was der Hagel übrig gelassen hat. 13. Da streckte Mose seinen Stab aus über Ägyptenland, 14. und die Heuschrecke kam herauf über ganz Ägyptenland.

13. Und Jahve führte einen Ostwind über das Land, jenen ganzen Tag und die ganze Nacht: als der Morgen kam, hatte der Ostwind die Heuschrecke hergetragen. Und sie lagerte in dem ganzen Gebiet Ägyptens, in schwerer Menge, wie nie zuvor gewesen und künftig nie sein wird.

Auch in V. 15 ist die Doppelheit in den Ausdrücken kaum zu verkennen, vgl. עשב הארץ und hinterdrein עשב השדה; פרי העץ und dann ירק בעץ. Endlich ist noch die unverhältnismässige Länge von Nr. 5 und 6 im Vergleich zu den übrigen Stücken von JE hervorzuheben.

Durch einen glücklichen Umstand trifft es sich, dass die zweite Quelle des Jehovisten, von der sich bisher nur eben die Spur verfolgen liess, zuletzt rein und nicht mit J vermengt erscheint, nämlich in 10, 21—27 (ägyptische Finsternis). Gänzlich fehlt hier die Drohung, die in J Tags zuvor an Pharao ergeht und regelmässig die ganze erste Hälfte jedes Stückes einnimmt; vielmehr tritt, nachdem die vorhergehende Plage den König nicht erweicht hat, die neue gleich wirklich selber ein, vgl. V. 21 zu V. 20. Mose erhebt seinen Stab, dann tritt spontan die Finsternis ein, ohne dass Jahve als handelndes Subjekt eingemischt wird. Sie dauert ihre gemessene Zeit, weicht nicht auf Mose's Fürbitte. Auch scheint es, dass Pharao hier nicht sein in der Not gegebenes Versprechen hinterher wieder bricht, sondern niemals die Forderungen Mose's in ihrem vollen Umfange bewilligt. Kurz, der regelmässige und charakteristische Bau der Stücke in J wird hier vermisst, wenn auch die sachliche Aehnlichkeit gross genug ist. Ich mache

[1]) 9, 23 liegt die Sache anders, יהוה נתן קלת ist so verblasst wie Ζεὺς ὕει, vgl. Gen. 19, 24. Lam. 3, 66.

noch aufmerksam auf die Schlussformel 10, 27. Es giebt nämlich in JE zwei Varianten derselben, die eine lautet: und Pharao הכביד sein Herz und entliess העם nicht, die andere: und Jahve חזק das Herz Pharao's (resp. intrans. Pharao's Herz חזק) und er entliess die בני ישראל nicht. Jene erscheint vollständig in Nr. 3 und 4 (8, 28 und 9, 7), also in den beiden rein aus J mitgeteilten Stücken, ferner zum Teil in Nr. 2 (8, 11 mit Q zusammen) und Nr. 5 (9, 34). In Nr. 5 ist die zweite Variante damit verbunden 9, 35, und diese erscheint rein in 10, 20. 27 vgl. 11, 10. 537

Ich nenne den Hauptbericht J, setze ihn also gleich mit dem Jahvisten der Genesis. Zum Teil schon deshalb, weil es eben der Hauptbericht ist, weiter wegen der geschickten Verumständung z. B. in der Angabe, Pharao sei des Morgens am Wasser zu treffen, wegen der lebendigen dramatischen Erzählung, und auch darum, weil hier inclusive der Tötung der Erstgeburt der Plagen sieben sind. An Einzelheiten kommt in Betracht das Land Gosen 8, 18. 9, 26, welches in der Genesis nur in J vorkommt; ferner die Zeitangaben בבקר 7, 15. 8, 16, namentlich in der Konstruktion 10, 13 הבקר היה ורוח הקדים נשא vgl. Gen. 19, 23 und 44, 3, endlich der Gebrauch von העתיר, עשב השדה (gegen ע' הארץ) und גבול (= Land). Den zweiten Bericht in JE würde man dann E nennen dürfen. Er steht sachlich und sprachlich näher zu Q, ein Verhältnis, welches sich gleicherweise auch in der Genesis constatiren lässt.

Auf eine genaue Scheidung von J und E in Nr. 1. 2(?). 5. 6 wird man besser verzichten. Der Jehovist hat, wie es scheint, nicht bloss den Bestand von E sehr stark angetastet, sondern auch J mit eigenen Zutaten erweitert. Es ist schon bemerkt, dass das Ausfallen des Befehls 10, 1. 2, statt dessen dann gegen die sonstige Sitte die Ausführung berichtet wird V. 3sqq., schwerlich ursprünglich ist; J wird hier in V. 1—3 das selbe gehabt haben wie z. B. 9, 1, das Übrige ist Zusatz des Jehovisten, erkennbar auch an כי אני הכבדתי — in J verstockt immer Pharao selber sein Herz — und an dem gänzlich schiefen Du in V. 2. Auch 9, 14 ist eine Variation des Jehovisten auf Grund von 9, 15, sie stört die Konstruktion und verwischt den hypothetischen Sinn des Ganzen[1]). Noch andere Breiten, Übergänge der Erzählung in

---

[1]) 9, 15sq. „Denn ich hätte schon meine Hand ausgestreckt und dich

538 Predigt, scheinen mir auf die überarbeitende Hand zurückzugehen, namentlich auch die Formel תדע כי אני יהוה, ת' כי אין כמני, worin das vom Sprachgebrauch in J abweichende אני häufig ist. Ich halte es endlich nicht für unmöglich, dass Aharon an den Stellen, wo er neben Mose in J auftritt, erst durch den Jehovisten hereingebracht ist. Der Befehl Jahve's, vor Pharao zu treten, ergeht nämlich in J immer an Mose allein 7, 14. 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 1; nur im weiteren Verlauf erscheint daneben viermal Aharon, nämlich immer in dem Falle, wenn Pharao in der Not Mose und Aharon holen lässt, um ihre Fürbitte in Anspruch zu nehmen. Merkwürdigerweise aber wird hinterher wieder Aharon völlig ignorirt, Mose antwortet allein, redet nur in seinem, nicht zugleich in Aharon's Namen (8, 5. 22. 25. 9, 29), und obwohl er selbander gekommen, geht er doch im Singular wieder fort und bittet im Singular 8, 8. 26. 9, 33. 10, 18. Unter diesen Umständen ist auch der Wechsel des Numerus שׂא נא . . . והעתירו 10, 17 verdächtig genug. Es scheint, als ob der Jehovist grade bei der Fürbitte die Assistenz Aharon's für angemessen gehalten habe.

Das Ende der Verhandlungen mit Pharao ist 10, 28—11, 10. Da 10, 27 Schlussformel ist, so ist V. 28sq. nicht Fortsetzung des unmittelbar vorangehenden Berichts, sondern stammt aus J, vgl. zu V. 28. Gen. 2, 17. Die beiden Verse sind mit dem Stück 10, 1—20 zu verbinden, dessen jahvistischer Abschluss gegenwärtig durch V. 20 verdrängt ist. Die Fortsetzung der Rede Mose's an Pharao 10, 29 ist 11, 4—8 (vgl. 10, 29 mit 11, 8); sehr übel drängt sich 11, 1—3 dazwischen, wie bereits Knobel empfunden hat. Vgl. den jahvistischen Sprachgebrauch V. 6 (9, 18. 10, 14), V. 7 (8, 18. 9, 4). Demgemäss wäre 11, 1—3 = E. Die letzten beiden Verse des Kap. 11 rechnet man gewöhnlich zu Q, und allerdings lassen ישמע אליכם V. 9 und משה ואהרן V. 10 auf diese Quelle schliessen. Man versteht nur nicht recht, wie der 9. Vers hierher gehören und mit V. 10 verbunden sein kann; denn ישמע ist Futurum.

3. Wenden wir uns nun zu JE Kap. 1—5, so ist die Tatsache, dass hier zwei Quellen benutzt sind, ziemlich anerkannt.

---

und dein Volk mit der Pest geschlagen, dass du verschwunden wärest vom Erdboden, aber um deswillen habe ich dich gefristet . . . .“ כי עתה hat hier den selben Sinn wie nach לוּ. In V. 14 ist die Auflösung dieser Partikel in בפעם הזאת ebenso aus Misverständnis entsprungen, wie das Participium שלח statt des hypothet. Perfectums.

aber über ihre Ausscheidung ist man keineswegs einig. In Kap. 1, wo V. 6. 8—12. 15—22 und einige Worte aus V. 7 und V. 14a zu JE gehören, ist J zu erkennen in V. 6. ויעצמו יירבו V. 7. V. 8—10: vgl. תקרֶאנה V. 10, und V. 9 mit Gen. 11, 6sq. Dahingegen ist der Sprachgebrauch von V. 11 sq. eigentümlich abweichend, vgl. die שרי מסים statt der נגשים und das Verbum קוץ in der Bedeutung Angst haben. Man wird diese letzteren beiden Verse wohl zu E rechnen müssen, ebenso auch V. 15—21, wegen אלהים und weil die Namen der Hebeammen genannt werden. Nur der zweite Teil von V. 20, der die Verbindung zwischen V. 20a und V. 21 unterbricht, wird wegen רבה ועצם (V. 7. 9) zu J gehören, ebenso V. 22, eine Variante zu V. 15—21, wahrscheinlich auch die in Q eingesprengten Worte בחמר ובלבנים ובכל עבדה בשדה, da die Vorstellung in E V. 11 eine etwas andere ist. 539

In Kap. 2, welches mit Ausnahme von V. 23b. c. 24sq. ganz zu JE gehört, ist die Scheidung nicht durchzuführen, wenngleich die Geburt und Flucht Mose's sowohl in J als in E erzählt sein wird. Der Satz V. 6 „und sie sah den Kleinen und siehe es war ein weinender Knabe“ ist schwerlich aus Einer Feder geflossen. In dem selben Verse fallen die Worte ותחמל עליו wegen ihrer Stellung vor dem folgenden Satz auf, welcher letztere sich am natürlichsten an ותרא את־הילד[1]) anschliessen würde. Vermutlich ist ferner die Namengebung 2, 10 alsbald nach der Rettung erfolgt, nicht erst, nachdem der Knabe gross geworden, wie es denn schwerlich die selbe Hand ist, die in V. 11 ויגדל משה und in V. 10 ויגדל הילד geschrieben hat. Vielleicht also — zumal wenn nach V. 1sq. Mose als erstes Kind der Ehe gilt — ist in den Hauptbericht ein anderer eingearbeitet, der nichts von Mose's Schwester weiss, sondern einfach erzählt: „und siehe ein weinender Knabe und sie erbarmte sich seiner V. 6 (und nahm ihn auf), und er ward ihr Sohn und sie nannte ihn Mose, weil sie ihn aus dem Wasser gezogen hatte V. 10.“ Endlich scheint es, dass V. 15 eine andere Motivirung der Flucht Mose's enthält als V. 13sq., und dass in dem selben Verse die beiden Schlusssätze keinen fortlaufenden Faden darstellen. V. 11—22 gehört im Ganzen zu J, vgl. אכן V. 14 mit Gen. 28, 16 und רהטים V. 16 mit Gen. 30, 38;

---

[1]) ותראהו ist eine Correctur, um את־הילד fortzuschaffen, vergl. Sept. Im MT blieb beides nebeneinander stehen.

V. 1—10 im Ganzen zu E (אָמָה יֶלֶד). Ob der Name Reguel aus J herkommt, bezweifle ich[1]). J nannte ursprünglich vielleicht überhaupt keinen Namen; Jethro scheint erst jehovistisch zu sein, vgl. zu Kap. 18.

540 In Kap. 3 passt der mit Q 6, 2sqq. parallele Passus, worin Gott seinen Namen Jahve offenbart, nämlich V. 10—15, ohne Zweifel nicht für J, sondern nur für E. Wirklich erscheint hier überall im Munde des Erzählers אלהים V. 11. 12. 13. 14. 15, während von nun ab dies Kriterium für längere Zeit aufhört, freilich wie es scheint, mehr durch Schuld des Bearbeiters, als nach der Absicht des Elohisten selber, der nach wie vor für gewöhnlich den allgemeinen Namen gebraucht zu haben scheint[2]). Auch in 3, 1—9 finden sich von E zerstreute Spuren, so in V. 4 der Satz nach dem Athnach mit dem charakteristischen Anruf im Vokativ (vor der eig. Anrede) und mit der Antwort הנני, vgl. ausserdem Elohim nach dem kurz vorhergehenden Jahve. Daran schliesst sich V. 6 (האלהים) und V. 9. Übrigens liegt hier vorzugsweise J zu Grunde (vgl. V. 8), ebenso wieder in 3, 16—4, 17, obgleich auch da Motive aus E einfliessen, z. B. 3, 21sq. (11, 1—3). 4, 17. Man muss jedoch beachten: bei solchen Reden Jahve's verfährt der Jehovist freier als sonst und componirt, unter Benutzung seiner Vorlagen, ziemlich selbständig. Bestimmt auf J führen 3, 16—18 (vgl. V. 18 דרך שלשת ימים mit 8, 23 und א׳ העברים mit 7, 16. 9, 1. 13. 10. 3) und namentlich 4, 1—9. Denn hier werden die Zeichen, die Mose tut, von den ägyptischen Plagen — die nachher Jahve allein bewirkt — unterschieden; sie geschehen nicht vor Pharao, sondern vor dem israelitischen Volke, um den Gesandten Jahve's bei diesem zu beglaubigen (4, 30); dabei spielt der Stab als Medium überhaupt keine Rolle und fehlt bei den beiden letzten Zeichen gänzlich. Eine ganz andere Vorstellung, die nach dem, was wir über Kap. 7—10 erkannt haben, sicher auf E führt, findet sich

[1]) schwerlich ist der Vater Hobab's Num. 10, 29 der Priester von Midian mit seinen sieben Töchtern Exod. 2, 16sqq.

[2]) In V. 14 am Schluss ist אהיה eigentlich nicht mehr passend. Jahve selbst nennt sich mit Recht ὁ ὤν in 1. Person, für andere aber ist er ὁ ὤν in 3. Person, also יהוה. Auf die Frage, wie sein Name sei, antwortet Gott: „Bin — sintemal ich bin. So sollst du zu Israel sagen: Ist hat mich zu euch gesandt.“ So nach Ibn Ezra.

4, 21. 17. Hier sind wie in Q die Zeichen, die Mose verrichten soll, eben die Plagen, er tut sie vor Pharao, nicht vor dem Volke, der Stab ist bei allen das notwendige Vehikel.

Hat man bei 3, 1—4, 17 die Empfindung, ein Stück aus Einem Guss vor sich zu haben, so macht sich umgekehrt bei 4, 18 sqq. der zusammengesetzte Charakter sehr bemerklich. Offenbar ist weder 4, 19 die Fortsetzung von 4, 18, noch V. 21 von V. 20, noch V. 27 von V. 24—26. Sehen wir vorläufig ab von 541 V. 27—29, so ist für J in Anspruch zu nehmen V. 18. 20. 24. 25 und zwar deshalb, weil Mose hier Weib und Kind mit nimmt und nur einen Sohn (בְּנוֹ V. 20) hat, gegen E 18, 2 sqq. Zu E gehört dann V. 19. 21—23 vgl. bes. V. 21. Man könnte denken, dies Stück knüpfe, alles dazwischen Liegende überschlagend, direkt an JE 2, 23. Bei näherer Überlegung erhellt aber, dass 4, 19. 21 doch nicht die erste Offenbarung Jahve's an Mose sein kann, sondern eine frühere inhaltreichere voraufgegangen sein muss. Es scheint also, dass in E der Auftrag, Israel zu befreien, nicht wie in J ohne weiteres zusammen fiel mit dem Befehl nach Ägypten zurückzukehren; erst etwas später bei einem bestimmten näheren Anlass wird diese praktische Konsequenz gezogen. Darnach ist die Richtigkeit der gegenwärtigen Stellung des ersten Satzes von 2, 23 zu beanstanden (vgl. Sept. 4, 19), möglicherweise hat sich der Jehovist um J's willen eine Umstellung erlaubt. Die Hand des Jehovisten ist ebenfalls bei dər Placirung des letzten Satzes von 4, 20 tätig gewesen, der nicht zu J, sondern zu E gehört, und desgleichen vielleicht bei einigen Redewendungen von V. 22 sq. — Was 4, 27—31 betrifft, so ist der pragmatische Zusammenhang des Stückes in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht zu leugnen. Deutlich nun stammt V. 29—31 aus J, wegen der Rückbeziehung auf 3, 16 und wegen V. 30: er tat die Zeichen vor dem Volk. Andererseits steht V. 27 nicht in Verbindung mit J V. 18. 20. 24—26, denn in diesen Versen ist Mose schon weiter als am Berge Gottes, wo Aharon ihn treffen soll. Wie also? soll man V. 27 zu E weisen? Dazu sind V. 27—31 zu gleichartig und geschlossen. Ich glaube, dass Aharon hier ebenso wie in JE Kap. 7—10 erst durch den Jehovisten — wenn auch vielleicht auf Grundlage von E — eingeführt und gleich dem Mose einer früheren Anwesenheit auf dem Horeb gewürdigt worden ist. In J hat Mose zu dem Volk geredet und die Zeichen getan — das erheischt 4,

1—9[1]). Der Jahvist weiss nichts von Mose's mangelnder Redefähigkeit, er lässt ihn sogar vor Pharao in Kap. 7—11 ausschliesslich das Wort führen. Auch 5, 1 sqq. ist das pluralische Subjekt ursprünglich nicht Mose und Aharon, sondern nach 3, 18 vgl. mit 5, 3 notwendigerweise Mose und die Aeltesten. 542

5, 1—6, 1 ist wohl im Ganzen aus J entlehnt, vgl. V. 3 mit 3, 18. 8, 23. 7, 16. 9, 1. 13. 10, 3 und die נגשים (gegen 1, 11). Doch fällt מתכנת V. 8 gegen תכן V. 18 auf und hie und da eine Abundanz der Rede, z. B. V. 4. 5.

Man sieht: so wenig sich in JE Ex. 1—11 die Scheidung ins Einzelne hinein durchführen lässt, so ist doch die Tatsache evident, dass dies Geschichtswerk auch hier wie in der Genesis aus J und E zusammengesetzt ist, durch die Hand eines Bearbeiters, der viel freier mit seiner Vorlage verfuhr und sie dadurch viel mehr zu einem Ganzen verschmolz, als es der letzte Redaktor mit Q und JE gethan hat.

Der Auszug und die Ankunft am Sinai. Exod. 12—18.

1. Die Passahnacht 12, 1—13, 16. Aus Q: 12, 1—21. 28. 37a. 40sq. 43—51. 13, 1. 2. Nicht V. 21—23, denn diese Verse sind unabtrennbar von V. 24—27, und trotz aller Ähnlichkeit differiren sie von Q in Sachen und Ausdrücken; vgl. V. 21 die Ältesten, das Zusammenfallen von Nehmen und Schlachten des Opfers, bei dem das einjährige Alter nicht hervorgehoben wird (gegen V. 3. 6), V. 22 den Satz: „und nehmt ein Bund Ysop und taucht es in die Blutschüssel und berührt damit“ gegen V. 7. Auch nicht V. 42, denn die Vigiliennacht ist nicht das Passah des Vierbundesbuchs. Andererseits ist es ebenso wenig zu rechtfertigen, wenn Kayser V. 11—13 zu JE ziehen will, denn dort ist die ängstliche Eile nicht als Ritus befohlen, sondern geschichtlich veranlasst und hat seine Stelle nicht beim Passah, sondern bei den Mazzen (Deut. 16, 3), ferner ist der Ausdruck שפטים nur bei Ezechiel und in Q gebräuchlich und endlich scheint משחית V. 13 Abstractum, dagegen V. 23 Concretum zu sein. Auch V. 37a gehört der Form nach zu Q, obwohl in JE an dieser Stelle eine ähnliche Nachricht

[1]) vielleicht besser 4, 1—12, denn streng genommen schliessen V. 10—12 und V. 13sqq. einander aus, so dass V. 10—12 besser noch als zum Vorhergehenden (zu J) gehörig zu betrachten sind.

gestanden haben muss. Es ist übrigens, was wir als Q bezeichnen, hier schwerlich ein schriftstellerisches Ganzes von einheitlicher Conception, dennoch aber JE gegenüber als Einheit zu betrachten, mit durchaus gleichen Ausdrücken, Vorstellungen, gesetzlichen Institutionen. Dabei beruhigen wir uns vor der Hand.

In JE ist 12,29—39. V.42 die Fortsetzung von 11,4—8. Wenn aber dort vorzugsweise J zu Grunde gelegt ist, so hier E. Denn während 10, 29. 11, 8 ausdrücklich gesagt ist, Mose werde nicht wieder vor Pharao erscheinen, sondern dieser selbst mit all seinen Knech- 543 ten sich zu ihm bemühen, lässt Pharao 12, 31 in totalem Widerspruch dazu Mose und Aharon zu sich rufen. Auf E weisen auch die Ausdrücke, wenigstens von V. 31 an, vgl. V. 32 mit 10, 24. 9, ferner גברים und טף V. 37, endlich בני יש' wofür J einfach ישראל sagt, V. 31. 35. 37. Doch wird daneben noch J benutzt sein, namentlich V. 29sq.: in V. 30a wird der Ansatz dazu gemacht, den Pharao und seine Knechte zu Mose „herabgehen“ zu lassen.

Schon der direkte Anschluss von 12, 29 an 11, 8 beweist, dass 12. 21—27, wenn es überhaupt zu JE gehört, doch jedenfalls ein jüngerer Zusatz zu der Erzählung der ursprünglichen Quellen ist. Das Gleiche erhellt daraus, dass hier (wie in Q) die Verschonung Israels von Seiten des Würgengels als das der Feier zu Grunde liegende Faktum betrachtet wird. In J und E wird daran nicht gedacht, dass die Plage auch Israel hätte treffen können [1]), es gilt als selbstverständliche und an keine weitere Bedingung geknüpfte Voraussetzung, dass „Gott einen Unterschied macht,“ aller Nachdruck ruht auf dem tötlichen Schlage der starken Hand selbst, dieser Schlag und nicht die Verschonung davon wird gefeiert. So auch 13, 3—16. Indessen gehört dies letztere Stück trotzdem nicht zu dem älteren Bestande von JE, sondern geht ebenso wie 12. 21—27 auf eine spätere, wenn auch nicht die gleiche Hand zurück. Denn ursprünglich muss auf das Stück 12, 29—42 (excl. V. 40 sq.) alsbald 13, 17 sqq. gefolgt sein. Eine unschicklichere Stelle für die Predigt, welche Mose 13, 3—16 hält „Gedenket an den heutigen Tag u. s. w.“ — wobei er Kap. 14 beständig antecipirt — lässt sich nicht denken, zumal wenn der Auszug wirk-

---

[1]) Nach J wohnt Israel gar nicht unter den Ägyptern, sondern für sich im Lande Gosen. Auch der Schlusssatz in 12, 22 stimmt nicht zu den sonstigen Voraussetzungen, wohl aber mit Num. 33, 3 ממחרת הפסח.

lich in der Verwirrung und Eile vor sich gegangen ist. wie vorher und nachher berichtet wird; den ursprünglichen Erzählern, denen die Sache doch einigermassen in der Vorstellung lebendig und gegenwärtig gewesen sein muss, kann man ein so völliges Herausfallen aus der Situation nicht zutrauen. Man beachte ausserdem die Ausdrücke בית עבדים V. 3. 14. עבד עבדה in gottesdienstlichem Sinne V. 5, העביר und שגר V. 12. הזכרים V. 12. 15. חוק יד V. 3. 14. 16 statt יד חוקה, הקשה mit ausgelassenem Objekt und mit Subjekt Pharao statt כבד את־לבו oder חוק את־לבו (gewöhnlich mit Jahve
544 als Subjekt). Weiter den predigenden Ton, der den Älteren völlig fremd ist; endlich die Stufe der Religiosität. die hier herrscht und sich z. B. V. 9. 10 sehr deutlich ausspricht. Es ist ungefähr die deuteronomische, auf der jedenfalls die Autoren, welche uns von den Patriarchen erzählen, wie sie Steine und Altäre aufrichten, heilige Bäume pflanzen und Brunnen graben, nicht stehen. An das Deuteronomium (Deut. 6. 7. Jos. 4) erinnern auch die Ausdrücke und Wendungen. und die Verordnung 13, 6 entspricht ganz derjenigen in Deut. 16, 8, im Gegensatz einerseits zu Exod. 12, 16, andererseits zu 23, 15. 34, 18 [1]).

Der Verfasser von 13, 3—16 ist wenn nicht der Jehovist selber. ein deuteronomistischer Bearbeiter desselben. Er ist sowohl in manchen charakteristischen Ausdrücken abhängig von den jehovistischen Quellen, als auch in den Elementen selber. die seiner ermahnenden Rede zu Grunde liegen und das einzig Inhaltliche darin bilden. Diese Elemente sind V. 6sq. und V. 12sq.. und sie sind im Ganzen wörtlich entnommen aus 34, 18—20. Bemerkenswerte Unterschiede sind nur einmal der Zusatz V. 6 „am 7. Tage ist ein Fest Jahve's.“ sodann die Verschärfung V. 7: „nichts Saures und Säuerndes soll sich bei dir finden in deinem ganzen Gebiet.“ endlich V. 12 das העביר. Diese Unterschiede teilt unser Stück mit dem Deuteronomium (16, 8. 4), העביר speciell mit den Schriftstellern des siebenten Jahrhunderts, und des Exils. — Hingegen ist 12, 21—27 schwerlich dem Jehovisten zuzuschreiben.

[1]) Nunmehr kann man sagen, dass nach der Überlieferung der Quellen von JE das Fest nicht durch den Auszug, sondern eher der Auszug durch das Fest veranlasst worden ist, s. 5, 1. 3. 8, 21 sqq. 10, 8 sq. 24 sqq., womit zusammenhängt 11, 2 sq. 12, 35 sq. (Knobel zu 3, 22 und Hos. 2, 15). Bloss die Mazzen werden 12, 34 geschichtlich erklärt, ausserdem V. 42 die Vigiliennacht zum Andenken an den nächtlichen Auszug.

Das Redenhalten an das Volk und der Ton erinnern zwar an 13,3sqq., vgl. 12,24—27 mit 13,5. 8. 10, 14sq., aber schon in diesen Versen differiren die Ausdrücke sehr merklich, und schwerlich hat das Passahopfer 12, 27, um deswillen Israel vom Würgengel geschont wurde, Platz neben der Erstgeburt von Rindern und Schafen, die dargebracht wird, weil Jahve alle Erstgeburt Ägyptens tötete und mit gewaltiger Hand sein Volk ausführte 13, 15. Man wird 12, 21—27 entweder für einen späteren Zusatz zu JE halten müssen, oder aber für einen Anhang unbekannten Ursprungs zu Q: es steht in der Mitte zwischen beiden, in Form und Ton etwas mehr auf seiten des Jehovisten, in der Sache fast ganz auf seiten von Q. Doch ist neben den bereits oben angemerkten Nüancen noch hervorzuheben, dass in Q das Benetzen der Türpfosten mit dem Lammblute als etwas nur einmal zu bestimmtem Zwecke in Ägypten Geschehenes angesehen wird[1]), dahingegen in V. 21—27 als ein alljährlich zu wiederholender ständiger Ritus. 545

2. Der Übergang durch das Schilfmeer 13, 17—15, 21. Nach Knobel scheidet Nöldeke für Q aus: 13, 20. 14, 1—4. 8. 9. 10 (Schluss). 15—18. 21 (a + d). 22. 23. 26. 27a. 28. 29. Mich dünkt, hier sei zu viel für Q in Anspruch genommen. Zunächst spricht schon die Redensart Jahve verhärtete Pharao's Herz (V. 3. 4. 8. 17), auf die sich Nöldeke beruft, mehr für den Verf. von 10, 19. 27, als für Q, wo es gewöhnlich neutral heisst: Pharao's Herz blieb hart. Das würde freilich wenig ins Gewicht fallen, wenn nicht an den drei Stellen, wo jene Redensart erscheint, regelmässig noch andere Bedenken sich erhöben. V. 3. 4 sind weder sachlich noch formell eine gute Fortsetzung dessen, was Mose zu Israel sagen soll, vielmehr schliesst ויעשו כן am Schluss von V. 4 unmittelbar an V. 2 an. In V. 8 sq. fällt die Dublette auf: „Pharao setzte hinter den Kindern Israel her . . . . . die Ägypter setzten hinter ihnen her"; mit V. 8b. nach dem Athnach scheint neu angesetzt zu werden. Das schwerste Bedenken erhebt sich bei V. 16—18sqq. Den Stab Mose's aus späterer Überarbeitung zu erklären und sich dafür auf V. 21. 26 sq. zu berufen, geht nicht an. Vergleicht man nämlich 8, 2 mit 8, 13, oder 9, 22 mit 9, 23, oder 10, 12 mit 10, 13, oder 17, 9 mit 17, 11sq., oder Jos. 8, 18 mit V. 19, so ist unwidersprechlich, dass zwischen 14. 16

---

[1]) Vgl. b. Sanhedrin 15b. Wähner, Antiq. I 606.

und 14. 21. 26sq. durchaus keine Differenz besteht, sondern auch in den letzteren Versen der Stab in der Hand Mose's vorausgesetzt wird (ebenso wie 10, 21, vgl. 4, 17, wo das ein für allemal gesagt ist). Schliesslich ist es doch auch ein wunderbarer Umstand, dass von V. 15 an kaum ein einziger für Q charakteristischer Ausdruck (z. B. קהל עדה) vorkommt und dass Aharon so gänzlich zurücktritt, der in Q bisher stets das Subjekt von ויט ידו gewesen ist.

Mit Sicherheit ist aus Q ausser 13, 20[1]) nur abzuleiten: 14. 546 1. 2. V. 4: ויעשו כן, V. 8 b. 9 (mit Ausn. der על־הים und על פי החירת trennenden Worte), V. 10: ויצעקו ב' י' אל־יי, V. 16 (mit Ausn. von מה תצעק אלי). Von da ab verliert sich die Spur dieser Quelle (V. 28?). Das, was man sonst noch dazu gerechnet hat, aus ihr abzuleiten, dazu ist man darum gekommen, weil man immer nur von der Entgegensetzung zweier Quellen ausging. Es sind aber drei, die jehovistische Erzählung ist, wie das jehovistische Geschichtsbuch überhaupt, aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt, welche sich sogar noch aus dem zu Gunsten von Q verstümmelten Reste desselben erkennen lassen. Denn wie lässt sich das Verhältnis von V. 19a zu V. 19b anders erklären? Die Stellen, die man fälschlich zu Q gewiesen hat, rühren aus E her. Der Stab Mose's ist dafür entscheidend, vgl. S. 66sqq. 72; die Ausdrücke stimmen wenigstens, wenn sie auch nicht beweisend sind. Die Scheidung zwischen J und E trifft von V. 21 an zusammen mit Knobel's Scheidung der „Grundschrift" und des Jehovisten. Der Unterschied der beiden Quellen gestaltet sich hier genau ebenso wie bei den Plagen: in J führt Jahve durch elementare Gewalt das Wunder herbei, in E Mose durch das Aufheben seines Stabes. Es hängt damit zusammen, dass die Sache dort viel natürlicher zugeht, wie hier. „Jahve liess das Meer durch einen starken Ostwind, der die ganze Nacht wehte, schwinden und machte es trocken (V. 21) — die Hebräer zogen durch, die Ägypter hinterdrein; am jenseitigen Ufer gerieten sie an einander —; und gegen die Morgenwache kehrte sich Jahve zu des Ägypters Heer in der Feuer- und Wolkensäule und bestürzte des Ägypters Heer (V. 24) und hemmte das Rad seiner Wagen und liess ihn in das Unwegsame geraten. Da sprach der Ägypter: ich will fliehen vor Israel, denn

[1]) Dieser Vers gehört nicht zu JE, denn hier heisst אתם (Οθωμ) vielmehr פתם, mit dem ägyptischen Artikel.

Jahve streitet für sie gegen Ägypten (V. 25). Aber das Meer kehrte zurück gegen Morgen zu seinem gewöhnlichen Stande, und die Ägypter flohen ihm entgegen und Jahve schüttelte sie mitten in das Meer (V. 27). An jenem Tage half u. s. w. (V. 30. 31).“ In E erhebt Mose den Stab, da spaltet sich das Meer, die Israeliten gehen hindurch; als sie drüben sind, erhebt Mose wieder die Hand, da stürzen die Wassermauern über den verfolgenden Ägyptern zusammen. Beachtenswert ist, dass diese Vorstellung der Sache abhängig ist von dem Liede 15, 8. Vor V. 21 ist die Zerlegung von JE nicht so sicher zu bewerkstelligen. Zu E gehören V. 3. 4 (excl. ויעשו כן) V. 7. 8a. כל סוס . . וחילו in V. 9. Anfang von V. 10. מה תצעק אלי in V. 15. V. 16—18. V. 19a und vielleicht der Schlusssatz von V. 20. Zwischen V. 10 und V. 15 muss erzählt sein, 547 dass Mose, bedrängt von seinen Landsleuten, verzweifelnd zu Gott schrie (17, 4). Zu J gehören V. 5. 6. והנה מ' . . . . מאד in V. 10. V. 11—14. V. 19b. V. 20. In V. 20 ist der Text entstellt, es muss hier der Übergang von Nacht zu Tag gemacht werden, etwa so: ויהי חשך ויאר (הענן) את הלילה. Formelle Kriterien: für E der häufige Gebrauch von בני ישראל, פרעה; für J ישראל, מצרים (singularisch).

In 13, 17—22 scheint der Jehovist ebenso wie in 12, 29—42 vorzugsweise E zu Grunde gelegt zu haben (excl. V. 21sq.=J), vgl. אלהים V. 17sq., und V. 19 mit Gen. 50, 24. Auch das Festlied in Kap. 15 könnte man, wegen 15, 8 und weil 15, 19 mit 14, 23. 29 stimmt, versucht sein zu E zu weisen. Dagegen aber spricht 15, 17 die Erwähnung Jerusalems; das Lied muss also erst vom Jehovisten aufgenommen sein, wenn es nicht vielleicht am Schluss von späterer Hand erweitert ist.

3. Der Zug durch die Wüste und die Ankunft am Sinai. Kap. 15, 22—18, 27. Zu Q rechnet man zunächst 15, 22. 23. 27. Zugegeben, dass Q diese Stationen enthalten hat — ebenso gewiss hat sie auch JE enthalten, denn wenn Elim hier gegenwärtig nicht mehr anderweit nachweisbar ist, so steht die Sache für Q mit Jam Suph nicht anders. Mit welchem Rechte nun macht man JE hier unvollständig, um Q vollständig zu machen? Nach dem Zusammenhange hat doch JE das nächste Recht auf diese Verse, V. 22b. und V. 23 stehen in ganz deutlicher Beziehung zu V. 24sqq.[1]) Es müssten sehr bedeutende formelle Gründe für

[1]) vgl. Kayser S. 50. Zu 15. 25 vgl. Jos. 24, 25.

Q sprechen, um die Herausreissung zu rechtfertigen. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. In V. 22 ist ויסע משה dieser Quelle fremd, ebenso wie ישראל (statt dessen בני י' oder בית י'), in V. 23 fehlt das charakteristische ויסעו מן an der Spitze. Desgleichen in V. 27, im letzteren Verse passt auch der episodische Inhalt viel eher zu JE als zu Q. Mit Num. 33 richtet man nichts aus, wenn man nicht vorher den Nachweis liefert, dass es unmöglich oder unwahrscheinlich sei, dass der Verfasser dieses Katalogs jünger sei als JE. — Weiter soll nach Nöldeke ganz Kap. 16 aus Q stammen, nur dass man vielleicht einige kleine Zusätze anzunehmen habe[1]).
548 Die Zusätze sind jedoch so klein nicht. Wenn V. 9sqq. aus Q herrühren, so V. 4—8 sicher nicht, denn unleugbar wissen wir aus V. 4—8 schon alles, was wir erst aus V. 9sqq. erfahren sollen. Ähnlich wie V. 4—8 zwischen Q V. 1—3 und V. 9sqq., drängen sich V. 27—30 zwischen Q V. 22—26 und V. 31sqq. In V. 24 bis 26 ist es bereits längst Sabbath, also ist V. 27, wo der siebente Tag erst angeht, davon nicht die Fortsetzung; hinwiederum giebt es V. 31 für das Suffixum in שמו keine Beziehung in V. 27—30, somit schliesst V. 31 an V. 26. Weiter. Wie finden die identischen Angaben V. 15 und V. 31, V. 35a. und V. 35b. neben einander Platz? wie vertragen sich die Widersprüche, dass nach V. 21 das Manna bei der Hitze schmolz und dass es V. 23 verkocht und verbacken wurde? dass nach V. 16a. V. 18c—21 jeder nach seinem Bedürfnis (לפי אכלו) sammelte, dahingegen nach V. 16b. 17. 18a. b. jeder immer genau ein Omer? Dazu vgl. messen V. 5 הכיל V. 19 מדד, aufheben V. 19sq. הותיר V. 23sq. הניח, Gewürm V. 20 תולעים V. 24 רמה (überh. V. 20 mit V. 24), doppelte Portion V. 29 לחם יומים V. 22 לחם משנה, ein Wechsel der Ausdrücke, der aus der Spracharmut von Q nicht erklärt werden kann.

Zu Q gehört 16, 1—3. V. 9—13a . . . . V. 16b—V. 18 (bis zum Athnach). V. 22—26. V. 31—34. 35a. Der Faden ist vollständig, nur zwischen V. 13a und V. 16b gelingt die Scheidung nicht; jedoch muss man festhalten, dass V. 15 und z. T. V. 14 nicht gleichen Ursprungs mit V. 31 sein kann und dass der Satz V. 16a durch לפי אכלו von V. 16b—18 getrennt und mit V. 19 bis 21 verbunden wird. Der Rest stammt aus JE, mit Ausnahme je-

[1]) Die Prolepsis 16, 33sq. ist übrigens nicht anstössiger als הצאתי 12, 17. Gegen de Wette, Beiträge II. 223.

doch von V. 36, einer späteren Glosse, und von V. 6—8, einem Zusatz des letzten Redactors, der bezweckt die Differenzen zwischen JE und Q zu Gunsten der letzteren Quelle auszugleichen: dort ist nämlich V. 4 nur von Brot[1]), hier V. 12sq. von Fleisch und Brot die Rede. Also V. 4sq. V. 13—16a (mit Ausn.). איש לפי אכלו לקטו V. 18. V. 19—21. V. 27—30. V. 35b = JE. Der bedeutendste sachliche Unterschied gegen den sonst sehr ähnlichen Bericht aus Q ist der zweimalige Ungehorsam des Volkes gegen den göttlichen Befehl. Der Jehovist scheint ziemlich selbständig mit seinen Vorlagen zu verfahren und fand z. B. schwerlich den Sabbath darin vor. Die Thora V. 4 ist nicht das Sabbathsgebot, sondern die bestimmte Weisung, nicht mehr als das tägliche Brot, דבר יום ביומו, 549 zu sammeln, es wird auf V. 20 Bezug genommen. Der Ton in V. 27—30 erinnert an das Deuteronomium, und man fragt, woher denn die מצותי ותורתי dem Volke bekannt sein sollen? Auch in 15, 22—27 scheint der Jehovist (Deuteronomist?) V. 26 frei zugesetzt zu haben, der Vers führt den unverständlichen Schlusssatz in V. 25 aus. Aber in ganz schiefer Weise, denn in V. 25 wird der Brunnen geheilt (s. den betr. Ausdruck 2 Reg. 2, 22. Ezéch. 47, 8. 11), nicht Israel. Welche Quelle übrigens in JE 15, 22—27 und Kap. 16 zu Grunde liegt, wage ich nicht zu bestimmen.

In Kap. 17 und 18 gehört nur ein Vers zu Q, nämlich 17, 1. Wenn Kayser dies nicht anerkennen will, so ignorirt er den Ausdruck כל עדת ב׳ י׳. Der letzte Satz ואין .... העם ist allerdings auszunehmen (העם), auch nach 17, 8 befinden wir uns in Raphidim. JE enthält Kap. 17. 18 drei Geschichten: 17, 2—7 Massa und Meriba, 17, 8—16 Kampf mit Amalek zu Raphidim, 18, 1—27 Besuch Jethro's im hebräischen Lager. Widerwillig entdecke ich in 17, 2—7 Spuren der Brüchigkeit. Denn es wäre sehr wünschenswert, wenn man diese Erzählung der einen und die parallele Num. 20, 2sqq. der anderen Quelle des Jehovisten zuweisen könnte[2]). Aber vgl. 17, 2 mit V. 3:

---

[1]) Das Fleisch kommt in JE erst Num. 11.

[2]) Deut. 33, 8 werden Massa und Meriba — zwei verschiedene Orte? — auf eine dritte und ganz abweichende Art gedeutet: Jahve erprobte den Mose in Massa, stritt für ihn (Is. 1, 17) zu Meriba. Nach dem Zusammenhang kann נסה und ריב hier nur im guten Sinn gebraucht sein. Man sieht, wie weiter nichts fest steht als die Namen der Quellorte und wie die Geschichten nur Erklärungen derselben sind. Das eigentliche Deut. erwähnt nur Massa 6, 16. 9,

Da hatte das Volk kein Wasser zu trinken, und das Volk zankte mit Mose und sie sprachen: gebt uns Wasser zu trinken! und Mose sprach zu ihnen: was zankt ihr mit mir! was versucht ihr den Jahve!

Da litt das Volk Durst nach Wasser und das Volk murrte gegen Mose und sprach: warum hast du mich heraufgeführt aus Ägypten, mich und meine Kinder und mein Vieh vor Durst zu töten?

Worauf bezieht sich ferner שָׁם V. 6? und wie verhält sich der Fels am Horeb zu dem Hügel bei Raphidim V. 8sq.? Ich weiss 550 keine Antwort auf diese Fragen. Auch in Bezug auf 17, 8—16 weiss ich nicht, ob der beim Quellenfinden sachlich notwendige Stab Mose's beweisend ist für den gleichen Ursprung dieses und des vorhergehenden Stückes. Derselbe schliesst allerdings Q bestimmt aus, und erweckt ein Vorurteil für E, kommt aber, wenn gleich in viel geringerer Bedeutung, auch in J vor Exod. 4, 1sqq., so dass er zwischen J und E kein sicheres Kriterium bildet. Die Ausdrücke גבר und חלשׁ erscheinen wieder 32, 18, ebenfalls in einer Erzählung wo Mose und Josua die Hauptpersonen sind. Am Schluss ist V. 15sq. eine wenig entsprechende Ausführung des Befehls V. 14, obwohl der Zweck des Buchs und des Altars derselbe ist.

Kap. 18 ist ein im Ganzen heiles Stück aus E. Besonders gilt dies für 18, 13—27, vgl. אלהים V. 15. 16. 19 (ter). 21. 23 und die Parallele Num. 11, 16sq. 24—30. Darnach auch für 18, 1—12, vgl. den Widerspruch von 18, 2—6 gegen 4, 20. 24—26. 2, 22. Aber in dieser ersten Hälfte des Kapitels befremdet der ganz unmotivirte und gegenüber 18, 13sqq. sehr auffallende Wechsel der Gottesnamen. Desgleichen die Namen יתרו und כהן מדין, während es von V. 13 ab immer nur heisst חתן משה. Ferner ist V. 10 deutlich ein Duplum zu erkennen: „der euch gerettet hat aus der Hand Ägyptens und Pharao's, der das Volk gerettet hat unter der Hand Ägyptens weg.“ Ebenso V. 1: „Jethro hörte, was Elohim Mose und Israel getan habe, dass Jahve Israel aus Ägypten geführt habe (wo Elohim und Jahve bestätigend hinzutritt)“. Darnach wird man geneigt, auch V. 8 für zusammengesetzt

22 und scheint die Version Ex. 17 im Auge zu haben. Aus der Reihenfolge Deut. 9, 22 darf man schwerlich Schlüsse ziehen. Wenn Hieronymus Exod. 17, 7 Meriba auslässt, so hat er dies sicher auf eigene Hand getan, um nicht mit Num. 20 in Kollision zu geraten. Meriba ist sonst immer Kades.

zu halten, zumal der ganze Passus V. 8—10 an Überfüllung leidet. Es scheint somit, dass der Jehovist in 18, 1—12 den Bericht von E mit anderswoher entlehnten Zügen versetzt hat. Auf seine persönliche Rechnung kommt wohl das harmonistische אחר שלוחיה V. 2, auch hat er die Etymologie von Gersom entweder hier nach 2, 22 oder wahrscheinlicher dort nach unserer Stelle eingesetzt. — Es ist, mit Rücksicht besonders auf V. 13—27, bezweifelt worden, ob Kap. 18 hier an seiner richtigen Stelle stehe. Nun ist freilich der Zusammenhang hier überall nur ein ganz äusserlicher, lokaler, die Stücke sind sehr lose aneinandergereiht, und es macht innerlich kaum einen Unterschied, ob die (auch in ihrem Inhalt grossenteils sehr ähnlichen) Geschichten des Wüstenzugs Exod. 17 oder Num. 20, Exod. 16. 18 oder Num. 11 erzählt werden. Aber es scheint doch, dass in Kap. 18 die Israeliten nicht erst frisch von dem Berge Gottes ankommen, sondern schon länger dort lagern V. 5. 12. 13sqq. Auch sollte man meinen, es sei natürlicher, wenn die Anstellung der Beamten auf die Gesetzgebung[1]) folge, nicht umgekehrt.

551

Die Gesetzgebung und der Aufenthalt am Sinai. Ex. 19—Num. 10.

1. War bisher in der Erzählung von Genesis und Exodus, trotz ihres complicirten Charakters, doch ein natürlicher Gang, ein angemessener Fortschritt leidlich zu verfolgen, so wird das von jetzt ab anders, und zwar deshalb, weil das Vierbundesbuch, dessen dünner historischer Faden bisher ohne merkliche Störung in dem compakteren Gewebe des jehovistischen Geschichtsbuchs mit unterlaufen konnte, nunmehr in sein eigentliches Element, die Gesetzgebung, eintritt und dadurch so kolossal anschwillt, dass es eigentlich ein Ding der Unmöglichkeit war, seitdem die Verschmelzung von Q und JE noch weiter fortzusetzen. „Durch eine höchst traurige, unbegreifliche Redaktion werden diese vier letzten Bücher Mose's ganz ungeniessbar. Den Gang der Geschichte sehen wir überall gehemmt durch eingeschaltete zahllose Gesetze, von deren grösstem Teile man . . . nicht einsehen kann . . ., warum sie hier angeführt und einge-

[1]) Die חקי אלהים ותורתיו sind zwar V. 16. 20 keine fertigen Gesetze, sondern die bei den jedesmaligen Anlässen stets neu geschöpften Rechtsentscheidungen (V. 19), aber sie scheinen doch die Unterweisung Mose's auf dem Sinai und seinen Verkehr daselbst mit Gott schon vorauszusetzen.

schaltet werden.“ Indessen giebt es, um sich in diesem Labyrinth zu finden, ein einfaches und im Ganzen richtiges Mittel, nämlich „sorgfältig zu sondern, was eigentliche Erzählung ist . . . . von dem, was gelehret und geboten wird.“ Anerkanntermassen gehört die Masse des gesetzlichen Stoffes zu Einer Schicht, zu Q im engeren oder weiteren Sinne, nämlich Exod. 25, 1—31, 17. Kap. 35—40. Lev. 1—27. Num. 1, 1—10, 28. Hiervon werden wir also absehen und zu untersuchen bleibt dann nur noch übrig Exod. 19—24. 31, 17—34, 35. Num. 10, 29sqq.[1]).

Es wird hier Folgendes berichtet. Am Sinai angelangt, wird Israel zunächst durch Mose auf die bevorstehende Theophanie vorbereitet, darnach fährt Jahve unter Donner und Blitz nieder auf den heiligen Berg und verkündet dem Volke mit lauter Stimme 552 die zehn Gebote 19, 1—20, 18. Erschreckt bitten sie, Mose möge für etwaige weitere Offenbarung die Vermittlung übernehmen. Das geschieht, Mose allein naht sich Gotte, welcher ihm die Gesetze zu weiterer Publicirung mitteilt 20, 19—23, 33. Alle die Worte und Rechte, die er empfangen, legt Mose nun dem Volke vor und verpflichtet dasselbe in aller Form auf den Codex, worin er sie verzeichnet hat. Danach geht er in Josua's Begleitung wieder hinauf zu Jahve, und verweilt dort vierzig Tage. Jahve redet mit ihm und giebt ihm zum Schluss die zwei Tafeln des Zeugnisses Kap. 24. 31, 18. Während der langen Abwesenheit ihres Führers haben sich die Israeliten unten das goldene Kalb gemacht; darüber ergrimmt, zerschmettert Mose die Gesetzestafeln und vernichtet das Idol, dann aber bittet er wiederum bei Jahve für Israel. Davon indes, dass das Volk bei ihm am Sinai bleibe, will dieser nichts wissen; es müsse fort von der heiligen Stätte. Doch soll die Lade und die Stiftshütte ihm die unmittelbare Gegenwart Gottes ersetzen Kap. 32. 33. Mose erhält nun noch eine Offenbarung, es werden ihm abermals Worte mitgeteilt, welche Jahve dem Volk befiehlt; abermals bleibt er vierzig Tage bei Gott, um die zehn Worte auf steinerne Tafeln zu schreiben Kap. 34. Demnächst brechen die Israeliten auf vom Sinai, nunmehr von der Lade Jahve's geführt Num. 10.

Ein naturgemäss fortschreitender Zusammenhang lässt sich hier nicht einmal im Ganzen und Grossen erkennen. Nach der Ver-

---

[1]) mit dem Vorbehalt, dass vielleicht auch hier sich noch kleinere Stücke aus Q finden, auf die wir zum Schlusse zurückkommen werden.

kündigung des Dekalogs verweilt Mose ein erstes, ein zweites, ein drittes Mal bei Jahve auf dem Sinai, immer zu dem gleichen Zweck, gesetzliche Mitteilungen von ihm entgegen zu nehmen. Offenbar ist, nach dem ersten Male 20, 21. 24, 3, die Aufzeichnung aller Worte und Rechte Jahve's in ein Buch und die kontraktliche Verpflichtung des Volkes darauf ursprünglich gemeint als der förmliche Abschluss der Gesetzgebung 24, 3—8; gegenwärtig aber ist es ein blosses Intermezzo. Denn kaum ist die Feierlichkeit vorüber, so geht Mose (mit Josua) wieder hinauf zu Gott und verweilt dort lange Zeit, während welcher Gott nochmals zu ihm redet, jedenfalls Worte gesetzlichen Inhalts. Endlich finden wir Mose Kap. 34 zum dritten Mal eine lange Weile auf dem heiligen Berge, zum dritten Mal empfängt er hier Worte und schreibt sie auf zwei Steintafeln V. 27sq. Dieser letzte Aufenthalt bei Jahve wird freilich durch den Zweck motivirt, die zerbrochenen ersten Tafeln wieder herzustellen — aber konnte Mose das nicht ebenso gut unten besorgen, da ihm Jahve ja doch auf dem Berge nicht das bereits früher Mitgeteilte noch einmal diktirt, sondern ganz 553 Neues gebietet? Und warum zeigt sich erst das dritte Mal der Abglanz Jahve's auf dem Angesicht Mose's? Ohne Zweifel stehen alle diese drei Aufenthalte Mose's auf dem Sinai, während deren er längere Zeit intim mit Gott verkehrt und Weisungen empfängt, eigentlich auf gleicher Linie, keiner setzt ursprünglich einen, geschweige zwei andere voraus, ihre Aufeinanderfolge ist unpragmatisch im höchsten Grade, ihre gegenseitige Beziehung völlig künstlich. Geht man nun weiter in die Einzelheiten ein, so steigert sich noch die Verwirrung. In Kap. 19 steigt Mose stets den Sinai auf und ab — keine Kleinigkeit: man ahnt nicht zu welchem Zwecke. In Kap. 24 am Anfang und Schluss ist es kaum möglich, sich zu orientiren, auch Kap. 33 hinterlässt vorzugsweise den Eindruck der Confusion. Wenn irgendwo, so ermöglicht hier nur die kritische Analyse ein Sachverständnis, freilich gerade hier eine sehr schwierige und bisher kaum angegriffene Arbeit. Ich will versuchen, die Erzählungsfäden zu entwirren, ohne mich dabei vor der Hand viel um die Durchführung der bisherigen Quellenscheidung zu kümmern.

2. Ich setze an bei Kap. 34. Zu dem Befehl vom Sinai aufzubrechen 33, 1sqq. ist der wirkliche Aufbruch Num. 10, 29 die wahre Fortsetzung. Dieser Sachverhalt wird nun durch das Da-

zwischentreten von Kap. 34 ganz unklar: es kann unmöglich hier seine richtige Stelle haben. Wer versteht den Übergang von 33, 1—11 auf Kap. 34? und wie entspricht der Ankündigung 33, 17—23 die folgende Ausführung? ist das weiter nichts, als die Erfüllung der etwas neugierigen Bitte: lass mich deine Herrlichkeit schauen? Man betrachte einmal näher den Inhalt des 34. Kapitels. „Sei bereit morgen früh und komm herauf auf den Berg Sinai und stelle dich mir dort auf dem Gipfel des Berges. Und niemand gehe mit dir herauf und soll auch niemand sich sehen lassen am ganzen Berge, auch die Schafe und Rinder sollen nicht gegen den Berg zu weiden.“ Ist das nicht der erste derartige Befehl an Mose, eine einfachere und kürzere, aber deutliche Parallele zu Kap. 19? wozu sonst an dieser Stelle die Vorbereitungen V. 4? „Da machte sich Mose früh am andern Tage auf und stieg auf den Berg Sinai mit den Tafeln in der Hand, und Jahve fuhr hernieder im Gewölk und stellte sich dort neben ihn und er rief den Namen Jahve's an.“ Aber Jahve ist ja längst oben? was soll es, dass er erst jetzt herniederfährt? Kann man zweifeln, dass 34, 5 mit 19, 18. 20 völlig auf gleicher Linie steht? Als ob vorher noch gar nichts dergleichen 554 geschehen wäre, heisst es dann weiter V. 10. 11: „ich bin im Begriff, einen Bund zu schliessen, halte, was ich dir heute befehle“ — von einer Restauration, wie man sie nach Kap. 32sq. erwartet, ist nicht entfernt die Rede, wie denn auch gleich darauf nicht die alten, sondern andere und bisher noch nicht dagewesene zehn Worte geoffenbart und von Mose auf die Tafeln geschrieben werden. Wenigstens ist es nicht abzusehen, worauf sonst „diese Worte“ V. 27 sich beziehen können, als auf die eben vorher von Jahve verkündeten[1]. In jedem Punkte bestätigt sich der genaue Parallelismus unseres Kapitels mit Ex. 19. 20: es will nicht die dritte, sondern die erste und einzige Gottesoffenbarung am Sinai erzählen.

Die Verbindung von Kap. 34 mit dem Vorhergehenden ist dadurch ermöglicht, dass Mose die Tafeln, die ihm 31, 18 gegeben sind, zerbricht und nun also neue empfangen soll. Gerade aber in diesem Punkte, bei den Tafeln, zeigt sich die Fuge. Sie sind in Kap. 34 nicht die Copie der früheren, sondern andere, von Mose's Hand gehauen und geschrieben, nicht vom Finger Gottes. Sie

[1]) Vgl. Goethe's zwo biblische Fragen, erste Frage: Was stund auf den Tafeln des Bundes?

heissen auch anders, nicht לחת אבן, sondern ל״אבנים. Jene Vermittlung ist also die Idee eines Harmonisten. In Kap. 34 ist die Hauptnaht zu erkennen in den Worten שברת — כראשנים V. 1, welche in eklatantem Widerspruch stehen zu V. 27 und sich auf die Vorstellung 31, 18 gründen [1]). Sonst hat der Bearbeiter sich in Kap. 34 weniger mit Redigiren abgegeben, als vielmehr mit Einfügung erbaulicher Zusätze. Nicht in dem Dekalog V. 14—26 selber, denn obwohl derselbe die gewiss einst deutlich erkennbare Zehnzahl der Worte jetzt nur verdeckt in vermehrter Ausgabe aufweist [2]), so scheint doch diese Erweiterung alt zu sein. Dahingegen in V. 6—9. Die Bezugnahme auf den Sündenfall des Volks, also die Hand des Harmonisten, ist hier unschwer zu erkennen, und es zeigt sich denn auch, dass weder V. 9 mit dem Folgenden, noch V. 6 mit dem Vorhergehenden den gehörigen Anschluss hat. Der 10. Vers entspricht keineswegs als Antwort der Bitte Mose's in V. 9, und was V. 6 betrifft, so deckt sich ויעבר יי על פניו nicht mit ויתיצב עמו שם V. 5. Eine Theophanie als Einführung des gött- 555

[1]) Vgl. noch die 40 Tage 34, 27, die zu denen 24, 18 in gar keine Beziehung gesetzt sind.

[2]) Lehrreich ist, dass 34, 24 in 23, 17—19 fehlt. Die 10 Gebote sind: 1. Du sollst keinen anderen Gott anbeten. 2. Gussgötter sollst du dir nicht machen. 3. Das Mazzothfest sollst du feiern. 4. Alle Erstgeburt ist mein. 5. Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebten Tage ruhen. 6. Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer (?) vor mir erscheinen. 7. Du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen (?). 8. Das Fett meines Festes soll nicht bis zum anderen Morgen übrig bleiben. 9. Das Beste der ersten Feldfrüchte sollst du ins Haus Jahve's deines Gottes bringen. 10. Du sollst das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen.“ V. 22 gehört nicht an seine jetzige Stelle (gegen Goethe a. O.); der ältere Wortlaut von Nr. 8 ist 23, 18 erhalten. Die ersten beiden Gebote sind dieselben wie Exod. 20, das zweite hat jedoch hier eine weit beschränktere Fassung. Wie Exod. 20, 25 nicht die Altäre überhaupt, sondern nur gewisse künstliche Altäre verboten werden, so hier nur die Gussbilder, nicht Bilder und Symbole überhaupt. Statt der sittlichen Gebote, die Exod. 20 die Hauptsache sind, erscheinen Kap. 34 lauter Opfer- und Festgesetze; es hängt damit zusammen, dass dort der Einzelne, hier das Volk angeredet ist, denn der Kultus ist Sache der Gesamtheit, die Moral des Einzelnen. — Wir wissen aus Amos und namentlich aus Hosea, welche kolossale Wichtigkeit die Feste für das alte Volk hatten und wie in ihrer Feier eigentlich die ganze Religion aufging. Sehr merkwürdig, dass Exod. 20 nur der Sabbath und kein einziges Fest geboten wird. Gegen den unsrigen bezeichnet dieser erste Dekalog einen äusserst bedeutenden Fortschritt: er verhält sich zu ihm wie Amos zu seinen Zeitgenossen.

lichen Redners ist allerdings zwischen V. 5 und V. 10 ganz am Orte, aber wenn die ursprüngliche Erzählung eine solche enthielt, so ist es doch nicht die, welche wir jetzt hier finden. Diese letztere ist wohl erst erzeugt durch die Absicht, das zu naive und darum anstössige Jahve stellte sich dort zu Mose hin V. 5 authentisch zu erklären, und dabei lief das Misverständnis unter, als sei nicht Mose, sondern Jahve das Subjekt von ויקרא בשם יהוה. Der Vf. von V. 6—9 ist natürlich der von 33, 12—23. Auf ihn muss auch sehr Vieles in 34, 10—13 zurückgeführt werden. Es liegt auf der Hand, dass die V. 12. 13 sich gründen auf V. 15. 16, den Inhalt derselben, eine Erklärung des V. 14, unpassender Weise vorwegnehmen und ihn dazu in einer Weise verstehen, die gewiss nicht der ursprünglichen Absicht entspricht, nämlich in deuteronomischem Sinne, als abzweckend auf lokale Einheit des Kultus, vgl. Deut. 7, 5. 12, 3. 2 Reg. 23, 12—15. Wir haben hier den Jehovisten, dessen (?) Verwandtschaft mit dem Deuteronomium wir bereits öfter Gelegenheit gehabt zu constatiren. In V. 10 führt auf ihn das Wort ברא, welches keine seiner Quellen gebraucht, in V. 11 wohl die Aufzählung der sechs Völker, welche wenigstens bisher, wie ich jetzt sehe, fast immer nur an überarbeiteten Stellen 556 vorgekommen ist. Von der ursprünglichen Erzählung hat der Jehovist die Bundesschliessung, die hier Mose als Vertreter Israels vollzogen haben muss, ausgelassen und ausserdem den Schluss nach V. 28. Denn 34, 29—35 ist nicht die Fortsetzung des Vorhergehenden, wie vorläufig aus לחת הערת V. 29, הנשאים בערה V. 31 erhellen möge.

3. Sondern wir nun Kap. 34 ab und untersuchen das Übrige, so lassen sich hier zwei Berichte ziemlich gut unterscheiden. Zuerst 19, 10—19 vgl. mit 19, 20—25. Nachdem Jahve bereits längst auf den Sinai herabgestiegen, wird dies V. 20 als etwas Neues berichtet. Nachdem bereits längst der Befehl, den Sinai durch Einhegung (גבול Ezech. 40. 11) für jedermann unnahbar zu machen, gegeben und ausgeführt ist, wird er V. 21sq. noch einmal wiederholt; der Einsatz des Verarbeiters V. 23, statt über diese Schwierigkeit hinweg zu helfen, macht nur darauf aufmerksam. Als die bedeutendste sachliche Verschiedenheit hebe ich hervor, dass nach 19, 10—19 Mose während der Theophanie unten beim Volk ist und Gott mit lauter Stimme zu ganz Israel redet, während er nach der Meinung von V. 20—25 bei Jahve sich be-

findet, der von vornherein ihm allein sich mitteilt. Versucht man, diese beiden Versionen weiter zu verfolgen, so ist zunächst klar, dass der Dekalog zu Nr. 1 gehört, da derselbe dem Volke nicht erst durch Mose, sondern unmittelbar von Gott selbst verkündet wird. Was auf den Dekalog folgt, das s. g. Bundesbuch, weist die herrschende Meinung ebenfalls zu dem Faden von Nr. 1, und unleugbar ist 20, 18—22 der Übergang von den Geboten, die Gott unmittelbar, zu denen, die er an und durch den Mittler ergehen lässt, sehr geschickt und natürlich gemacht. Die weitere Fortsetzung würde dann 24, 3—8 sein, der notwendige Schluss des Bundesbuchs Kap. 21—23. Dies Stück wird denn auch regelmässig zu Nr. 1 gerechnet und darnach also 19, 10—19. Kap. 20—23. 24, 3—8 als Ein Zusammenhang angesehen. Aber zwei Bedenken erheben sich hiergegen. *Erstens* kann das Stück 24, 3—8, in so enger Beziehung es einerseits zu Kap. 21—23 steht, andererseits doch nicht mit dem Dekaloge in Verbindung gesetzt werden. Auf diesen verpflichtet sich nämlich das Volk hier nicht, sondern nur auf das was *Mose ihnen kund getan* und aufgeschrieben hat V. 3. 4. Obwohl die Worte Jahve's von den Rechten unterschieden werden, so erlaubt doch das ויספר לעם nicht, darunter den Kap. 20 bereits in so viel eindringlicherer Weise publicirten Dekalog zu verstehen — andererseits ist es aber unnatürlich bis zur Unmöglichkeit, dass jener, wenn er vorhanden war, nicht mit beschworen wurde. Da 557 nun auch V. 3sq. 7 ausdrücklich hervorgehoben wird, *alle* bisher gegebenen Worte und Rechte Jahve's seien den Israeliten mitgeteilt und von ihnen feierlich anerkannt, so bleibt einzig übrig, dass 24, 3—8 den Dekalog nicht kennt. *Zweitens* erhebt sich gegen die Herleitung von Zehngebot und Bundesbuch aus der selben Schrift das Bedenken, dass die Erzählung vom goldenen Kalbe (und ihre Vorbereitung 24, 12—15), welche sicherlich nicht zu 24, 3—8 die Fortsetzung ist[1]) und mit dem Bundesbuch nichts zu tun hat, ihrer Grundlage nach scheint elohistisch zu sein und den gleichfalls elohistischen Dekalog vorauszusetzen[2]). Man wird also

---

[1]) Vielmehr sind 24, 1. 2. 9—11, die mit V. 3—8 und dem Bundesbuch nichts zu tun haben, in Zusammenhang gesetzt mit 24, 12sqq., also auch mit Kap. 32. Vgl. das S. 90. 91 Bemerkte.

[2]) Dadurch qualificirt sich erst der Abfall, und man wird auch nach Analogie von Kap. 34 berechtigt sein anzunehmen, dass ein Dekalog und zwar der von Exod. 20 auf den beiden Tafeln 24, 12. 31, 18 geschrieben stand.

genötigt, das Bundesbuch von dem Dekalog zu trennen und es mit der Kap. 19, 20—25 aufgewiesenen zweiten Version der Gesetzgebung auf Sinai zu verbinden. Gemäss dem Befehl 19, 24 — wozu sonst die Ausführung vermisst würde — naht sich Mose in das Dunkel und empfängt die Worte und Rechte, die er dann dem Volk verkündigt, sie aufschreibt und beschwören lässt. Der Übergang 20, 21 sq. kann dann erst von redigirender Hand herstammen. Ich mache darauf aufmerksam, dass man V. 19 nach dem, was gegenwärtig folgt, erwarten würde: Gott rede mit dir, aber nicht mit uns — wie Deut. 5, 24. Wenn es nun in der Tat heisst: Rede du mit uns, so wird eine alsbaldige Fortsetzung der Rede Gottes nicht in Aussicht genommen und der Gegensatz ist nicht der zwischen Exod. 20 und Exod. 21—23, sondern zwischen der einmaligen Gesetzgebung am Sinai direkt durch Gott und der ganzen folgenden Leitung des Volks durch Mose und seine Nachfolger.

Man wird Exod. 19, 20—25 . . . 20, 23—26. Kap. 21—23. 24, 3—8 für J in Anspruch nehmen dürfen. Der Bericht ist vollständig bis auf den Übergang von 19, 25 auf 20, 23, in welchem gestanden haben muss, dass Mose, nachdem er dem Volke den Zu- 558 tritt zum Berge und das Zuschauen streng untersagt, einsam zu Jahve wieder emporgestiegen, ähnlich wie 20, 21. Heikliger ist es, den auf elohistischer Grundlage beruhenden Rest 19, 10—19. 20, 1—19 . . . 24, 1. 2. V. 9—14[1]) . . . 31, 18, Kap. 32 unter einen Hut zu bringen. Mit dem Dekalog hat hier die eigentliche Gesetzgebung auf Sinai ein Ende. Mose wird dann, um noch weitere Mitteilungen zu empfangen — nicht bloss um die Tafeln abzuholen — hinaufberufen zu Gott, aber diese werden nicht auch publicirt, es handelt sich vielmehr um einen Privatunterricht, der ihn befähigt, so oft es nötig, statt Gottes zu reden zu dem Volke 20, 19, und die Thora als lebendige Potenz in ihn hineinlegt — die 40 Tage sind hier gewissermassen die Lehrzeit des Jüngers bei dem Meister. Dies im Umriss der Zusammenhang, der nach der wahrscheinlieh richtigen Auffassung des Deuteronomiums getragen

---

Übrigens vgl. 32, 18 גבר und חלש in Verbindung mit Mose und Josua, auch אלהים 31, 18. 32, 16, בני ישראל 32, 20 (nicht in J). In 24, 14 ist das Personal das gleiche wie 17, 8. 10 und Mose wird hier grade so als vielbeschäftigter Richter angesehen wie in Kap. 18, 13 sqq. —

[1]) ausserdem 24, 15 ויעל משה אל־ההר und 24, 18 von ויעל אל־ההר an.

ist von dem Gegensatz der thora explicita und implicita. Aber wie gliedern sich die 70 Ältesten 24, 1. 2. 8—11 da hinein? In Kap. 32 wird nirgend an sie gedacht, dass sie auf halber Höhe des Berges warten, und schon 24, 12sqq. sind sie vergessen; denn wie Nöldeke zeigt ist ואל הזקנים אמר vermutlich harmonistische Correctur für אל העם אמר. Aharon und Hur können doch nur den Israeliten als interimistische Richter gesetzt werden, nicht den 70 Ältesten, als ob es wahrscheinlich wäre, dass unter ihnen Streitigkeiten ausbrächen. Auch mit 20, 19 oder 20, 20 hat 24, 1 schlechten Anschluss, dagegen 24, 12 sehr guten. Ich glaube also, dass 24, 1. 2. 9—11 ein Einschiebsel ist. Aber in E, nicht in J oder JE. Die Situation ist 24, 1sq. die von 20, 20, nicht die von 24, 3—8, Mose befindet sich noch bei dem Volke unten am Berge. Die Klammer 24, 2 nimmt Rücksicht auf 24, 12, nicht auf 24, 3—8. Die Sprachfarbe V. 8—11, obwohl in V. 10 an Q und Ezechiel erinnernd, ist jedenfalls eher elohistisch als jahvistisch, vgl. אלהים und חזה V. 11 mit 18, 21, überhaupt V. 11 mit 18, 12.

4. Die beiden Berichte, die wir eben in grossen Zügen auszuscheiden versucht haben, sind nun aber vom Jehovisten stark überarbeitet. Ich will das zunächst für die gesetzlichen Stücke nachweisen, Exod. 19—23. Einige Stellen des Dekalogs sind deuteronomisch gefärbt, so גרך אשר בשעריך V. 10, מבית עבדים V. 2 und ganz V. 6 (besonders auffallend אהבי). Es hat also wohl eine 559 Rückströmung aus Deut. 5 in Exod. 20 stattgefunden: der Jehovist(?) hat deuteronomische Zusätze nachgetragen. Die Motivirung des Sabbathgebots in V. 11 rührt erst vom letzten Redaktor des Pent. her, der Q und JE verbunden hat. Denn sie ist aus Q entlehnt, d. i. aus einer Quelle, aus der Exod. 20 jedenfalls nicht stammt; sie ist ausserdem vom Vf. des Deut. nicht vorgefunden, da dieser sich bei dem Text der zehn Worte wohl Zusätze, aber keine einzige Auslassung[1]) gestattet. Im Bundesbuche scheinen die Rechte, die sich, materiell und formell als bedingte Sätze leicht unter-

---

[1]) Ich erlaube mir zu bemerken, dass das apriorische und consequente Vorziehen des Exodustextes unverständig ist. Das ו vor כל תמונה V. 4 ist falsch, da sich אשר auf תמונה bezieht und dies Wort, ein Genitiv zum vorangehenden st. cstr., nichts bedeutet, was mit פסל zu coordiniren wäre. In V. 15 ist עד שקר eine blosse Erklärung von עד שוא, auch V. 7 steht שוא in diesem Sinn.

scheidbar, von 21, 11—22, 16 erstrecken, ganz intakt erhalten zu sein. Von den Worten (24, 3) gilt nicht das Gleiche. Eigentümlich ist die Erscheinung, dass während sonst überall der Singular Du in der Anrede gebraucht wird, in dem Stück 22, 17—30 einzelne Ihr auftauchen und zwar in sehr abrupter Weise. Ich glaube, dass der Plural hier als Leitfaden benutzt werden kann, um jehovistische Zutaten zu entdecken. Es kommt zuerst vor V. 20—23. Hier ist einmal deutlich, dass אתו V. 22 sich auf den גר zurückbezieht, also der Vers nicht V. 20b. V. 21, sondern nur V. 20a voraussetzt, sodann, dass die Drohung in V. 23 ein Nimium ist nach der vorhergegangenen in V. 22 (= V. 26). Wieder erscheint der Plural im Schluss von V. 24, in einer verschärfenden Glosse zu לא תהיה לו כנשה. Dann noch einmal in V. 30: heilige Männer sollt ihr mir sein und kein zerrissenes Fleisch essen. Der hier ausgesprochene allgemeine Grundsatz passt nach meinem Gefühle nicht zum Geiste des Bundesbuchs und das Verbot der טרפה entspricht nicht ganz den Verordnungen 21, 34. 35. 22, 10. 12. Auch in 23, 1—16 kommt an zwei Stellen das Ihr vor, V. 9b und V. 13. Offenbar stammt V. 9b von der selben Hand wie 22, 20b und enthält ein deuteronomisches Motiv; V. 13 aber ist eine predigtartige Mahnung, wie sie die Späteren lieben. Nach alle dem stehe ich nicht an, auch 20, 23 den Plural als Zeichen
560 späteren Zusatzes zu beurteilen, zumal das Bilderverbot grade den Späteren sehr am Herzen lag (Deut. 4).

Einige andere Erweiterungen und Änderungen, die sich im Bundesbuche nachweisen lassen, sind vielleicht schon vorjehovistisch. Aus Kap. 34 ist angehängt 23, 17—19, denn dass diese Verse hier nicht ursprünglich stehen, erhellt aus der Vergleichung von V. 17 mit V. 14, V. 19b mit 22, 28[1]). Ferner ist das Sprichwort 23, 8b eingeschoben, denn wenn der Satz וגר לא תלחץ V. 9 hier nach 22, 20 überhaupt eine Stelle haben soll, so muss er mit V. 7 und 8a eng verbunden sein, damit man merke, dass speciell von Bedrückung vor Gericht die Rede sei. Die schönen Verse 23, 4. 5 unterbrechen den materiellen Zusammenhang von V. 1—3 und V. 6—9 und sind wohl nachgetragen. Endlich möchte ich be-

[1]) Vermutlich ist schon die vorhergehende Festgesetzgebung des Bundesbuchs in 23, 15 überarbeitet, vgl. bes. כאשר צויתך und den schlechten Anschluss von V. 16.

zweifeln, ob es der ursprünglichen Anordnung entspricht, dass ein Teil der Worte den Rechten vorangeht, ein Teil ihnen folgt — von Natur gehört wie das jus so auch das fas zusammen, 20, 24—26 mit 22, 17sqq. Das darf man behaupten, wenn man auch sonst keine grossen Ansprüche an die Redaktion eines morgenländischen Gesetzbuchs — welche übrigens in diesem Fall keineswegs confus ist — stellen will. Der feierliche Schluss des Ganzen 23, 20—33 gehört zwar nicht zu dem Codex selber, ist aber doch jedenfalls nicht Zutat des Jehovisten, sondern stammt aus J und macht das Gesetzbuch erst zum ספר ברית geeignet. Nur zwei grössere Zusätze hat der Jehovist sich erlaubt. Einmal V. 31b. 32. 33. Diese Verse sind eine Korrektur von V. 28—30 und stehen in einem ähnlichen Widerspruch zu ihnen, wie Jud. 3, 1. 2 zu 2, 2. 3. Beachtenswert ist insonderheit, dass im Gegensatz zu V. 31b—33 in V. 28—30 Jahve das Subjekt von גריש ist: es steht dies eben nur in seiner Macht und nicht in der der Israeliten, kann also diesen weder als Pflicht zugemutet noch im Unterlassungsfalle als Schuld zugerechnet werden. Der zweite Zusatz ist V. 22b—25a. Denn es ist kein Platz für das Gebot in dieser Verheissung, und durch die Einschiebung desselben kommt es völlig in Vergessenheit, dass die Sätze V. 26sqq. hier nicht als kategorische, sondern nur als bedingte Aussagen, als Apodoses zu V. 22a einen Sinn haben. An dem Inhalte von V. 23—25 ist zudem nichts 561 verloren, es sind die gewöhnlichen Wendungen des Jehovisten.

Wichtiger für die Durchführung der kritischen Analyse, aber auch schwieriger ist es, in den geschichtlichen Stücken den Bearbeiter auszumitteln. In Kap. 19, welches von ויחן שם V. 2 an zu JE gehört, ist der Jehovist sehr frei mit seinen Quellen umgegangen, namentlich scheint der Anfang V. 3—9 mehr oder weniger seine Composition zu sein (סגלה nur im Deut.), obwohl vielleicht für die Vorstellung, dass schon vor der erfolgten Gesetzgebung das Volk zum Gehorsam darauf verpflichtet wurde, E zu Grunde liegt. Der 9. Vers fügt sich nicht und scheint ein Fragment aus anderer Quelle, am Schluss desselben wird V. 8 wieder aufgenommen. In V. 10—19 und V. 20—25 lassen sich im Ganzen und Grossen E und J unterscheiden. Als harmonistischen Zusatz haben wir bereits V. 23 erkannt, mit dem natürlich V. 24 gleich zu beurteilen ist: bezeichnenderweise finden wir hier wieder Aharon dem Mose beigesellt. Dass bei dem Übergange vom Dekalog auf das Bundes-

buch der Jehovist die Hand im Spiele habe, ist oben ausführlich nachgewiesen, desgleichen über Kap. 24 das Nötige gesagt. Sehr stark ist wie Kap. 34, so auch Kap. 32 und 33 überarbeitet. Mit Recht hält man 32, 9—14 für einen Einsatz des Jehovisten, denn nach 32, 30 hat Mose nicht im voraus Jahve's Vergebung für den Abfall des Volkes eingeholt[1]). An dem Inhalte der betreffenden Verse ist wenig verloren, sie liefern einmal wieder eine Probe von der erbaulichen Redseligkeit des Jehovisten. Als einen weiteren Zusatz sieht Nöldeke V. 26—28 an. Nimmt man jedoch diese Verse heraus, so hat V. 25 keine Consequenz und V. 29 wird ganz unverständlich, denn daran ist nicht zu denken, dass V. 29 der Nachsatz zu V. 25 sein könne. Man müsste also das ganze Stück V. 21—29 für einen Nachtrag erklären. Innere Gründe giebt es dafür eigentlich nicht, denn wenn „die Erzählung vom goldenen 562 Kalbe keine andere Bedeutung hat als die, den officiellen Cultus des Reichs Ephraim entschieden zu verdammen", so braucht man in dieser Präfiguration späterer Verhältnisse wohl auch an den Leviten als Eiferern für den alten einfachen Gottesdienst keinen Anstoss zu nehmen, obwohl allerdings der Gegensatz von Aharon und Levi einigermassen befremdet. Doch können andere Ursachen gegen V. 21—29 Verdacht erregen. Nämlich die Verse 30—35 wissen nichts davon, dass der Abfall bereits in so grausamer Weise bestraft worden ist (V. 28), und ebenso lässt V. 20 eine andere Fortsetzung erwarten als V. 21 sqq.: man wünscht zu wissen, wie denn der Trank dem Volke bekam. Nun ist eine solche Angabe aber auch V. 30—34 nicht enthalten, erst der 35. Vers, der jedenfalls an seiner jetzigen Stelle ganz verloren steht, würde als Consequenz von V. 20 nicht unpassend sein. Hierdurch würde man also schliesslich dazu getrieben, auch V. 30—34 für ein Supplement zu halten, jedoch für ein älteres als V. 7—14 und V. 21—29. Die innere Natur des Inhalts dieser Verse setzt dem nichts entgegen, nur erhebt sich das Bedenken, dass dann gar zu wenig für

[1]) Wenn es sicher wäre, dass 31, 18 zu E gehörte, so würde man mit Knobel 32, 7—14 als eingeschoben betrachten müssen, denn nach 31, 18 war der Verkehr Gottes mit Mose zu Ende und ward nicht durch ein ausserordentliches Ereignis abgebrochen. Aber allerlei Anzeichen weisen darauf hin, dass der Vers zu Q gehört, obwohl jedenfalls auch in E gestanden hat, dass Mose die Tafeln empfing und dass Gott mit ihm während der 40 Tage redete. Vgl. 31, 18 mit 32, 16.

den ursprünglichen Bericht der Quelle übrig bleibt (32, 1—6. 15—21. 35).

Kap. 33 wird die vorhergehende Geschichte fortgesetzt und zwar in folgender Weise. Das goldene Kalb ist der Grund, warum Gott die Israeliten bei sich, in seiner unmittelbaren Nähe, nicht länger dulden kann. Der Sinai ist hier als der eigentliche Wohnsitz Gottes gedacht (vgl. 19, 4 ואבא אתכם אלי), und der Aufenthalt des Volks daselbst wird nicht von vornherein als ein zeitweiliger von kurzer Dauer vorgestellt, sondern als ein bleibender. Es ist eine Strafe, dass sie fortgeschickt werden, und als schwere Strafe wird es auch reuig von ihnen empfunden. Aber ihre Trauer vermag keine Änderung des Beschlusses zu bewirken, nur einen Ersatz seiner wahren Gegenwart giebt Jahve ihnen mit, das ist die Lade in dem Ohel Moed. Ohne Zweifel ist die Herrichtung der Lade und des Zeltes — welches ohne sie keine Bedeutung hat — einst zwischen 33, 6 und 33, 7 erzählt worden, gegenwärtig klafft zwischen diesen beiden Versen eine sehr fühlbare Lücke. Man erfährt nicht, wozu der Schmuck V. 6 verwandt wird, und errät es nur aus Kap. 35, man weiss nicht, woher das Zelt V. 7 mit einem Male da ist. Da die Beschreibung des Heiligtums in extenso aus Q mitgeteilt wird, so ist der Grund der Auslassung klar. Hat nun also die Stiftung der Lade wirklich hier gestanden[1]), so ist dieselbe 563 deshalb an diesen Ort und Zeitpunkt verlegt, weil das echte Symbol dem falschen entgegengesetzt werden sollte. Durch das Gussbild, das sie sich gemacht, haben die Israeliten den Beweis gegeben, dass sie für die unmittelbare Nähe der Gottheit nicht reif sind, sie kommen ohne eine sinnliche Repräsentation derselben nicht aus, darum giebt ihnen Jahve die Lade statt des Kalbes. Auch daraus, dass zu beiden das selbige Material, der abgerissene Schmuck, verwandt wird, ersieht man, dass eine solche Gegenüberstellung des selbstgewählten und des gottgegebenen Heiligtums beabsichtigt ist.

Die genaue und innerliche Beziehung, in welcher der Befehl zum Aufbruch und die Stiftung des wahren Heiligtums zu der Erzählung vom goldenen Kalbe steht, ist gewöhnlich nicht verstanden.

---

[1]) Ob die Lade nach der Meinung unseres Erzählers neue Gesetzestafeln enthält oder ob dieselben zerbrochen geblieben, kann nicht ausgemacht werden. Mir scheint das letztere wahrscheinlicher.

Und das ist kein Wunder. Denn abgesehen von der Bresche, welche der letzte Redaktor des Pentateuchs mit Rücksicht auf Q in den Zusammenhang von JE gebrochen hat 33, 6. 7, hat auch der Jehovist das Seinige gethan, den ursprünglichen Sinn der Fortsetzung von Kap. 32 zu verwischen. Weniger dadurch, dass er Fragmente aus J eingearbeitet hat[1], als dadurch dass er zwischen Exod. 33, 1—11 und dem unmittelbar daran schliessenden Stücke Num. 10, 33sqq. einmal den Anhang Kap. 34, sodann aber auch die zweiteilige Rede 33, 12—33 eingesetzt hat. Denn diese ist 564 wesentlich seine Composition, mag er auch vielleicht zum ersten Teile einige Motive aus J entlehnt haben. Mit 33, 12—16 blickt er zurück auf V. 1—11 und beseitigt den Anstoss, den die Judäer an der Vorstellung nehmen mussten, dass Jahve noch immer persönlich auf dem Sinai und nur durch Vertretung im heiligen Lande wohne[2]. Mit 33, 17—23 blickt er vor auf Kap. 34 und baut dazu die Brücke; die Stelle hängt zusammen mit und ab von 34, 6. 7, und wie diese letzteren Verse aus 34, 5 durch Korrektur und Misverständnis entstanden sind, ist bereits oben S. 87. 88 nachgewiesen.

---

[1]) Sofern 33, 1—11 das 32. Kap. fortsetzt, stammt es aus E, wo der Horeb, wie vielleicht im Reiche Israel überhaupt 1. Reg. 19, als der Berg Gottes par excellence gilt; vgl. בְּנֵי י״ V. 5. 6. In J wird der Abzug vom Sinai gleich bei der Gesetzgebung ins Auge gefasst 23, 20 sqq. und keineswegs als Strafe, wie denn das Land, wo Milch und Honig fliesst, von vornherein als Ziel der Wanderung gilt. Natürlich aber ist der Befehl zum Aufbruch auch in J vorhanden gewesen und ich vermute, dass sich Teile davon in jehovistischer Bearbeitung 33, 1. 2. V. 3 (bis zum Athnach) erhalten haben; denn wenn Jahve sagt: führe das Volk in ein Land, wo Milch und Honig fliesst, so ist das nicht im Zorn geäussert, keine harte Rede. Was in E hier gestanden haben mag, kann man etwa aus 32, 34 entnehmen. Als Fortsetzung von J 33, 1. 3a kann man V. 12. 14 ansehen: V. 12 schlägt auf V. 1 zurück. Gewiss hat auch J die Lade gekannt und deren Entstehung berichtet; ob ebenso das Zelt, ist eine andere Frage. — Josua als Tempelwächter erinnert ganz an Samuel, der im Hause Gottes schläft; das Zelt steht ausserhalb des Lagers, wie die älteren Heiligtümer ausserhalb der Städte. In Q innerhalb, wie der Tempel zu Jerusalem.

[2]) Sicherlich hat 33, 15 Bezug auf die aus 32, 34. 33, 3 zu erschliessende Meinung von 33, 5—11; פנים heisst hier im Gegensatz zu מלאך = selbst, persönlich. Mose ruht nicht, bis Jahve verspricht, den Sinai zu verlassen und nach Kanaan überzusiedeln. „Wenn du nicht selbst mit gehen willst, so führe uns nicht von der Stelle.“

5. Überschauen wir noch einmal die Ergebnisse der mühsamen und verwickelten Untersuchung. Der Jehovist[1]) ist hier mehr als Redaktor, er kann als der eigentliche Verfasser des Abschnittes von der Gesetzgebung auf Sinai gelten. Während er sonst ganz hinter seinen Quellen zurücktritt, teilt er sie zwar auch hier grossenteils wörtlich mit, aber doch so, dass er sie nur als Material zu dem eigenen Bau benutzt. Eine ähnliche Steigerung seiner selbständigen schriftstellerischen Tätigkeit lässt sich auch an anderen Stellen constatiren, wo der Stoff sein Interesse im hervorragenden Masse in Anspruch nimmt, z. B. bei der Geschichte Abraham's und bei der Berufung Mose's. Es versteht sich, dass es bei so bewandten Umständen äusserst schwierig wird, aus dem einheitlichen Gewirke die differenten Fäden zu erkennen und jeden in seinem eigentümlichen Zusammenhange zu verfolgen. Ausser den Berichten der beiden fortlaufenden Quellen E und J habe ich einen dritten völlig selbständigen Bericht in Kap. 34 nachweisen zu können geglaubt, so dass also drei verschiedene Erzählungen des Vorgangs und drei verschiedene Aufzeichnungen des Inhalts der Gesetzgebung vorlägen, der Dekalog in E, das Bundesbuch in J, das Goethe'sche Zweitafelgesetz in Exod. 34. Die drei Versionen lassen sich nach ihren hauptsächlichen Unterschieden etwa so charakterisiren. In E erfolgt die Verpflichtung des Volks und die Bundschliessung gleich zu Anfang, und erst nachdem die Huldigung zuvor eingeholt ist, schreitet Gott zur Verkündigung seines Willens (19, 3—19). In majestätischer Theophanie offenbart er vom Berge herab dem unter Mose's Führung unten versammelten Volk die zehn Gebote, dass alle hören und sich entsetzen. Als die göttliche Stimme pausirt, erklären sie, es bedürfe dieser entsetzlich eindringlichen Unmittelbarkeit der Rede Gottes nicht mehr, das Wort Mose's genüge und werde Gehorsam finden. Nach einiger Zeit empfängt dann Mose Befehl, auf den Berg hinauf zu kommen, teils um die Tafeln zu empfangen, auf denen inzwischen der Dekalog verzeichnet worden ist, teils um durch einen vierzigtägigen intimen Verkehr mit Gott die Fähigkeit zu erhalten, an Gottes statt zu reden mit dem Volke, als das Urbild der Priester und Propheten 565

[1]) Dessen Geistesverwandtschaft mit dem Deuteronomium tritt wiederum auffallend hervor — wenn nicht nach ihm noch ein Deuteronomist anzunehmen ist.

mit dem Quell der Weisung und des Wortes begabt zu werden. Inzwischen ist unten das goldene Kalb gegossen worden; Mose, wie er den Abfall gewahr wird, zerschmettert im Zorn die Tafeln, Gott will das Volk nicht länger bei sich dulden, lässt sich aber durch die Reue desselben bewegen, ihm statt des schlechten das rechte Heiligtum zu geben. Darauf erfolgt der Aufbruch vom Horeb Exod. 20, 1—20 . . . 24. 12—14 . . . 31, 18. Kap. 32. 33, 1—11. Num. 10, 33. — In J ist die Offenbarung, wie sonst immer, so auch hier individuell und ergeht selbst in diesem Ausnahmefall nicht an ein ganzes Volk. Mose geht allein auf den Berg und nur ihm verkündet Jahve die Bedingungen des Bundes, die Worte und Rechte, die er hernach weiter dem Volke mitteilt und in die feierlich zu beschwörende magna charta der Theokratie verzeichnet. Damit ist der Zweck des Aufenthalts am Sinai erreicht, und der Aufbruch erfolgt, ohne dass dazu ein ausserordentliches Ereignis Veranlassung gäbe. Exod. 19, 20—25 . . . 20, 23sqq. Kap. 21—23. 24. 3—8. 33, 1 . . . . Die dritte Version Exod. 34 steht teils auf Seite von E, teils auf Seite von J. Äusserlich erinnert Manches an E, so die zwei Tafeln, die zehn Worte, die 40 Tage. Aber die Tafeln sind nicht von Gott, sondern von Mose geschrieben, und wie das Bundesbuch Aufzeichnung dessen, was Jahve dem Mose, nicht was er dem Volke mitgeteilt. Denn darin zeigt sich die innerliche Verwandtschaft von Kap. 34 mit J: der Gedanke einer allgemeinen Offenbarung an das ganze Volk liegt fern, Offenbarung empfängt nur Mose, wenn auch ihr Inhalt zu öffentlicher Mitteilung bestimmt ist. Mose scheint hier sogar auch den Bund namens des Volkes abzuschliessen, obwohl das nicht mehr ganz deutlich ist. — Was die den drei Erzählungen entsprechenden theokratischen Grundgesetze betrifft, so stehen sich Exod. 20 und Exod. 34 am 566 schroffsten gegenüber, dort sind die Gebote fast nur moralisch, hier ausschliesslich ritual. Das Bundesbuch, dem die Rechte ganz eigentümlich sind, vereinigt in den Worten beide Elemente. Hinsichtlich des Kultus steht es auf der selben Stufe wie Exod. 34, die Moral ist concreter, casuistischer als in Exod. 20, und von einer auffallend menschlichen, edel natürlichen Haltung.

Zum Schluss noch ein Wort über den mutmasslichen Gang der Erzählung von Q. Ausser den grossen gesetzlichen Stücken, die wir gleich anfangs abgeschieden haben, scheinen noch einige kleinere zu dieser Quelle zu gehören, die im Zusammenhange von

JE nicht wohl unterzubringen sind. Jedenfalls 19, 1. 2a, so jedoch, dass V. 1 ein nicht zu dem ursprünglichen Bestande gehöriger Nachtrag ist, ein nicht ganz durchgeführter Ansatz zur genauen Bestimmung der Zeit im Sinne von Q, vgl. ähnlich 1. Sam. 13, 1. 2. Sam. 2, 10. Vielleicht ist der beabsichtigte Tag wirklich der 50ste nach dem 15. Nisan, also etwa der 7te des dritten Monats, wie die rabbinische Tradition annimmt. Was in 19, 2 nach dem Athnach folgt, gehört zu JE, Q sagt nicht ויחן ישראל. — Nöldeke vermutet ferner in 24, 14—18 ein Fragment aus Q; so viel ich sehe, mit Recht. Auszuschliessen ist jedoch der Anfang von V. 15 ויעל מ' אל־ההר und das Ende von V. 18 von ויעל אל־ההר an. Ich glaube endlich 34, 29—35 noch für diese Schrift ansprechen zu dürfen, wenngleich V. 33—35 vielleicht ein apokryphes Anhängsel ist. Vgl. אהרן וכל־בני ישראל und הנשאים בעדה; ferner würden die לחת העֵדת geltend zu machen sein, wenn diese nicht auch 31, 18. 32, 15 erschienen. Doch ist es nicht unmöglich, dass 31, 18 eine aus Q entnommene Angabe ist, vgl. ככלתו לדבר אִתּוֹ בהר סיני mit 34, 29. 32. 33. 34. 35. Das vereinzelte העדת in 32, 15 würde sich dann wohl ohne Schwierigkeit aus späterer Redaktion erklären. Nicht leicht ist es zu sagen, ob Kap. 25—31 da, wo es steht, seine richtige Stelle hat oder erst hinter Kap. 34 kommen muss, ob Mose hier noch auf dem Berge Sinai oder bereits wieder unten im Lager ist. Knobel zu Exod. 25, 9 entscheidet sich für die letztere Annahme und kann sich dafür namentlich auf 26, 30 אשר הראית בהר und ferner vielleicht auf בהר 25, 40 berufen. Dagegen aber spricht 25, 9 אשר אני מראה אותך, wo das Participium nur als Futurum instans erklärt werden kann, und das zweimalige העדת אשר אֶתֵּן אליך 25, 16. 21 — denn die Eduth hier nicht von dem Zweitafelgesetz zu verstehen, scheint mir mehr als bedenklich. Da nun hieraus folgt, dass die Situation von dem Schriftsteller selbst nicht consequent inne gehalten worden ist, so muss entscheidendes Gewicht auf die Stellung gelegt werden, die der Redaktor dem in Rede stehenden Abschnitt angewiesen hat. Darnach befindet sich Mose hier auf dem Berge und Gott redet zu ihm dort eben die Worte, auf welche 31, 18. 34, 32 Bezug genommen wird. — Also gestaltet sich der Bericht von Q wie folgt. Nachdem die Kinder Israel von Raphidim in der Wüste Sinai angelangt sind, wird Mose hinaufberufen auf den Berg und empfängt dort genaue Mitteilungen über die Einrichtung des Heiligtums 567

und des Kultus, ausserdem die Tafeln des Zeugnisses, die er in die Bundeslade legen soll, deren Inhalt übrigens als bekannt vorausgesetzt wird. Wie er herabkommt, strahlt sein Antlitz vom Widerschein der Herrlichkeit Jahve's, so dass Aharon und die Fürsten der Gemeinde erst auf seinen beruhigenden Zuruf sich ihm zu nähern wagen. Darauf teilt er dem Volk alles, was Jahve ihm auf Sinai befohlen habe, mit. So parallel dieser Bericht auch im Allg. den übrigen ist, so merkwürdig ist der Unterschied, dass die Offenbarung Gottes auf dem Sinai nur das Heiligtum und den Kultus betrifft. Auch in JE wird allerdings das Heiligtum noch am Sinai gestiftet, aber — erst nach dem Sündenfalle Israels, als ein Zugeständnis an die Schwachheit des Volks. Die Kirchenväter, die von Quellenscheidung nichts wussten, combiniren in feinfühliger Weise die Versionen und fassen die Gebote des Leviticus als Strafe für das goldene Kalb auf, Const. Ap. 6, 20. Hieron. in Ezech. c. 20. Chrys. hom. 17 in Act. c. 7. Vgl. H. Grotius annot. in Exod. 15, 26 und Spencer III. 2 de rat. et orig. sacrific. 1. 3.

Der Zug vom Sinai in das Ostjordanland Num. 10—21.

Auch hier sondere ich die Gesetze, welche insgesamt zu der gleichen literarischen Schicht gehören, im voraus ab und verfolge bloss den geschichtlichen Faden. Von einem solchen kann man freilich vielerwärts kaum reden, besonders sind die Erzählungen, mit denen der Wüstenzug ausgefüllt wird, nur lose aneinander gereiht, wie wir es ähnlich schon Exod. 16sqq. fanden. Auch die lokale Situation derselben ist teilweise vage genug, wenn nicht der Ort durch seinen Namen für den Inhalt der Historie wichtig ist.

1. Statt der kurzen Angabe in Q, die Israeliten haben nach einjährigem Aufenthalt den Sinai verlassen und sich seitdem in der Wüste Pharan angesiedelt Num. 10, 11sq., enthält JE einige Begebenheiten, die sich auf dem Wege vom Sinai bis nach Kades 568 auf verschiedenen namhaft gemachten Stationen zutrugen Num. 10, 29sqq. Kap. 11. 12. Dass hier verschiedenartige Geschichten zusammengeflossen sind, lässt sich unschwer zeigen. Obwohl der Aufbruch vom Sinai notwendig auf den betreffenden Befehl Exod. 33 folgen muss, so entbehrt doch die besondere Art und Weise, wie derselbe in Num. 10, 29—32 eingeleitet wird, jeglicher nachweisbaren Verbindung mit dem Vorhergehenden. Von Hobab ist Exod. 18 nicht die Rede gewesen; der Name Reguel erscheint zwar

Exod. 2, aber an verspäteter Stelle und nur als der eines Vaters von sieben Töchtern. Auch nach hinten fehlt dem Stücke der Anschluss, denn 10, 33 ist nicht die Antwort auf die Bitte V. 32. Ähnlich zusammenhangslos ist auch 10, 33b—36. Denn wäre 10, 33b die natürliche Fortsetzung von V. 33a, so müsste hier שלשת ימים fehlen. Soll man nun annehmen, die beiden Worte seien in V. 33a durch ein Versehen aus V. 33b eingeschlichen? Eher verhält sich die Sache umgekehrt, denn wenn die Lade dem Heere drei Tagereisen voraus schwebte, so war sie als Wegweiserin unbrauchbar, da niemand sie sah. Wenn aber an dem Wortlaut von V. 33a nichts zu ändern ist, so kann der Sinn nur sein: nachdem sie drei Tage gewandert waren — und dazu ist erst 11, 1 oder 11, 4 die tatsächliche Fortsetzung. Ich sage 11, 1 oder 11, 4. Nämlich 11, 1—3 steht mit dem Folgenden nicht in Zusammenhang, mit V. 4 verändert sich plötzlich der Schauplatz, wir befinden uns hier nicht mehr in Thabera, sondern in Kibroth ha-Thaawa und zwar ohne jede Überleitung. Wenn man darum sich nicht zu der Annahme entschliessen mag, die beiden verschiedenen Namen bezeichnen den gleichen Ort, so muss man anerkennen, dass zwischen 11, 1—3 und 11, 4sqq. kein wahrer Nexus bestehe. Seinerseits ist abermals nicht einmal das Stück 11, 4—34 eine natürliche Einheit, sondern eine höchst künstliche Verflechtung zweier Bestandteile, die nichts mit einander zu tun haben. Wie kann der Hunger des Volkes in Mose den Wunsch erwecken, Mitarbeiter für seine öffentliche Tätigkeit zu haben! die schafften auch kein Fleisch und es kam doch darauf an, die erste Not zu kehren. Lediglich aus Anlass einer viel zu beschränkten Deutung der Verse 11, 11. 12 scheint die Erzählung von den 70 Ältesten (V. 14—17. 24b—29) hier eingeschaltet zu sein; und wie äusserlich dies geschehen, kann der Scenenwechsel V. 24. 31 lehren. Was endlich Kap. 12 betrifft, so mag der neidische Ausbruch Aharon's und Miriam's gegen Mose mit der Einsetzung der Siebzig in Beziehung stehen sollen, bei welcher Gelegenheit Mose ja tut, 569 als sei er der alleinige Leiter und Führer. Zwar wird in V. 1 eine andere Veranlassung angegeben, aber im Widerspruch gegen die viel sachgemässere des V. 2[1]). Dass der Unwille des Geschwister-

[1]) V. 1 b ist apokryph. Den Anstoss an der fremden Frau Mose's hat erst eine sehr späte Zeit nehmen können. Den älteren Quellen fällt es nicht ein

paares erst auf der nächsten Station ausbricht, tut dem statuirten Zusammenhange keinen Eintrag. Denn der Inhalt von Kap. 12 ist gegen den Ort Haseroth indifferent und es wird zufällig gekommen sein, dass dies der Schauplatz geworden ist. Aus V. 15 erhellt nur, dass das Volk auf der Wanderung begriffen und noch nicht in Kades angelangt ist.

Zusammenhänge aufzufinden mit den früher vom Jehovisten zu Grunde gelegten Quellen, ist hier schwierig. Die Wachteln sind eine Ergänzung des Manna, der betr. Bericht scheint auf Exod. 16 zurückzublicken (11, 6) und aus der Hauptquelle (d. i. J) entlehnt zu sein. Jedoch findet sich einiges Andersartige aufgetragen. Zunächst passt die Beschreibung des Manna V. 7—9 nach V. 6, wo dasselbe als etwas längst Bekanntes gilt, nicht an diese Stelle, wie sie denn auch diejenige von Exod. 16 teils ignorirt, teils damit streitet (11, 8 vgl. mit Exod. 16, 21). Ferner entspricht die Ankündigung V. 18sqq. wenig den Tatsachen, wie sie V. 30sqq. erzählt werden. Nicht erst am folgenden Tage (V. 18) kommen dort die Wachteln (V. 32), von Heiligung des Volks ist keine Rede, und statt dass das begehrte Fleisch durch langes Essen zum Ekel würde (V. 20), straft plötzliches Sterben die gefrässige Gier. Vielleicht stehen die Verse 18sqq. in Verbindung mit den Worten und Jahve's Zorn entbrannte sehr, die sich V. 10 verloren und abgerissen genug ausnehmen; die Antwort auf Mose's Klage V. 11—13 würde dann erst V. 23 folgen und daran sich V. 30sqq. anschliessen. Wie dem auch sei, man darf wohl annehmen, dass neben J noch eine andere Quelle über Manna und Wachteln berichtete und dass der Jehovist auch diese in ziemlich freier Weise benutzt. Ohne Zweifel gehörte die wunderbare Speisung Israels in der Wüste zum Hauptstrome der Tradition und fehlte nicht leicht in irgend einer Aufzeichnung derselben. Anders steht es mit den Perikopen von den 70 Ältesten und vom Aussatze Miriam's, das sind möglicherweise Nebenzuflüsse. Die erste ist ein 570 Pendant zu Exod. 18 und eine blosse Variante von Exod. 24, 1. 9—11, an welcher letzteren Stelle die Siebzig dadurch, dass sie mit auf den hl. Berg gehen, in eine höhere Sphäre erhoben und dem Mose selber angenähert werden [1]). Die zweite ist, wie Vor-

Sippora als Kuschitin anzusehen und sie betrachten Mose's Verschwägerung mit dem Priester vom Sinai als eine hohe Ehre.

[1]) Hat der Ausdruck אצל 11, 17. 25 Bezug auf die אצילי י'?

stellungen und Sprache (נאסף recipi) beweisen, jedenfalls von derselben Hand bearbeitet. Nach meinem Dafürhalten ist es die des Jehovisten, dem ich auch Exod. 33, 8—11 in seiner gegenwärtigen Form zuschreibe[1]). Den Stoff zu beiden Geschichten mag er schon vorgefunden haben; doch ist auch der zu specifisch prophetisch, zu wenig volkstümlich, um alt zu sein. Noch dem Jesaia würde der Gedanke, dass die bürgerlichen Beamten vom Geiste der Weissagung müssen berührt sein, schwerlich gekommen sein; Saul aber ist eine Ausnahme, wie das Sprichwort lehrt.

2. Aus der Erzählung über die Kundschafter Kap. 13. 14 weist Nöldeke zu Q: 13, 1—17a. V. 21. V. 25sq. (mit Ausnahmen) V. 32 (bis הוא) 14, 1—10 (mit grösseren Ausnahmen) V. 26—38 (ausg. V. 31). Knobel und Kayser ziehen die Grenzen dieser Quelle in Kap. 14 etwas enger. Anzuerkennen ist, dass 14, 3. 4 = JE, demgemäss auch Einiges aus V. 1. 2 (s. den Wechsel von Gemeinde und Volk V. 1), ebenso V. 8. 9. Was 14, 26—38 anlangt, so lässt sich hier V. 31 (= Deut. 1, 39) nicht ausheben, ohne dass zugleich die Umgebung hinten und vorn mitfällt. Denn in V. 30 versteht sich das nachdrückliche אתם nur aus dem Gegensatz טפכם V. 31[2]), dasselbe gilt von אתם V. 32, und dieser letztere Vers ist wiederum schlecht von V. 33 zu trennen: die 40 Jahre beweisen jedenfalls nicht für Q, da sie ein ganz fester Zug der Überlieferung sind. Also ist Q hier einzuschränken auf V. 26 bis 29. V. 34—36, die Integrität von V. 27. 28 ist noch dazu nicht zweifelsfrei. Der Bericht, im Ganzen dem andern parallel (wie lange 14, 27 = wie lange 14, 11), zeichnet sich dadurch aus, dass die Kundschafter, zu denen ausser Kaleb auch Josua gerechnet wird, nicht von Kades, sondern von der Wüste Pharan ausgesandt werden, dass sie nicht bloss bis Hebron, sondern bis zum Libanon kommen, und dass sie das Land nicht als uneinnehmbar, sondern als wenig begehrenswert schildern.

Was übrig bleibt, 13, 17b—24 (ausg. V. 21). V. 27—33. (ausg. V. 32). 14, 3. 4. V. 8. 9. V. 11—25. V. 20—33. V. 39—45, ist „weder vollständig, noch aus einem Gusse." Der Anfang (vor 13, 17b) lässt sich einigermassen aus Deut. 1, 19—23 (vgl. 571

[1]) Die Stiftshütte wird Num. 10, 33—36 nicht erwähnt und ist dort schwerlich als Obdach der ruhenden Lade zu suppliren.

[2]) נשאתי ידי ist ezechielisch. Kaleb und Josua erscheinen in Q in umgekehrter Reihenfolge (Kayser). Vgl. indes Num. 26, 65.

Num. 14, 40 mit Deut. 1, 20sq.) ergänzen; in Num. 12, 16 mag gestanden haben *und sie kamen nach Kades* für: *und lagerten in der W. Pharan*, welche Worte weder aus Q noch aus JE herrühren können. Die Lücke vor 13, 30sqq., wo Kaleb das Volk beruhigt, ehe es zu schreien angefangen, ist nur eine scheinbare; in Wahrheit hat bloss eine Umstellung aus Redaktionsrücksichten stattgefunden, 13, 30sqq, ist parallel mit 14, 5sqq. und gehört an die selbe Stelle des Zusammenhanges. Der Übergang von 13, 24 auf V. 27 ist aus den in V. 26 erhaltenen Bruchstücken (*nach Kades .... und zeigten ihnen die Frucht des Landes*) leicht zu ergänzen. Mehr Schwierigkeiten als die Lückenhaftigkeit macht die Duplicität von JE, die von Anfang an hervortritt. Die fast identischen Eingänge von 13, 19 und V. 20 können nicht von der gleichen Hand herrühren. Vermutlich ist ferner *und sie kamen zum Traubenbach* V. 23 eine Dublette zu *und sie kamen nach Hebron* V. 22, da V. 24 wünschen lässt, dass der betreffende Name noch nicht genannt sei. In V. 31—33 bedienen sieh die Berichterstatter mehrfach anderer Ausdrücke wie V. 27 bis 29, bemerkenswert ist bes. בני ענק (ohne Artikel) V. 33 statt ילידי הענק V. 28. 22. Ebenso macht sich in Kap. 14 eine Verschiedenartigkeit der Bestandteile von JE fühlbar. Doch sind die Zusätze, mit denen hier der Hauptbericht (J) bereichert ist, hauptsächlich vom Jehovisten selber verfasst; so ist namentlich die grosse Rede V. 11—25 eine freie Ausführung desselben auf Grund eines ursprünglich gewiss sehr kurzen Kerns, vgl. Ex. 32, 12. 34, 6sq. Ezech. 20. Einiges andere scheint indessen aus einer zweiten Quelle entnommen, z. B. V. 2a. 3 und die Rede V. 30—33, welche nach V. 11—24 post festum kommt. Hier weichen sowohl einzelne Ausdrücke von J ab, als auch die Vorstellung V. 30, dass Josua mit zu den Kundschaftern gehört habe[1]). Besondere Schwierigkeiten verursacht V. 25. Aus J kann er nicht stammen, denn nach dieser Quelle bleiben die Israeliten in Kades wohnen und 572 bringen dort den grössten Teil der 40 Jahre zu. An einen Zusatz des Jehovisten zu denken, verbietet der concrete Inhalt von V. 25b und die Erwähnung im Deut. 1, 40. Vielleicht war der Vers,

[1]) wenn es nicht vorsichtiger ist, anzunehmen, dass die betreffenden Worte V. 30 Glosse sind. Auch das Deuteronomium weiss nur von Kaleb als Kundschafter. Vgl. dagegen Num. 31, 8sqq.

worauf Deut. 1, 39. 40sqq. führt, ursprünglich der Schluss zu V. 30—33; zu dieser Version würde dann auch V. 39—45 gehören. Vgl. בני ישראל V. 39, wie V. 2a — gegen ישראל in dem Parallelbericht aus J Num. 21, 1—3.

3. In der Geschichte von der Rotte Korah Num. 16 ist ebenfalls Q mit JE verworren, aber die Scheidung ist schwierig und man kommt nicht durch, wenn man nicht drei Versionen anerkennt. Gehen wir von der zweiten Hälfte der Pericope aus, von V. 16—35. Wenn V. 16—22 zu Q gehören, so stammen V. 23—27 anderswoher, da wir uns hier nicht mehr vor der Stiftshütte, sondern allenthalben vor der Wohnung der Aufrührerischen befinden. Wenn V. 35 zu Q gehört, so werden V. 28—34 aus dieser Quelle ausgeschlossen, denn hier sind die Übeltäter bereits von der Erde verschlungen, die V. 35 noch verbrannt werden sollen. Mithin stammt ganz V. 23—34 aus JE. Es geht nicht an, V. 23 und den Anfang von V. 24 durch einen recht kühnen Schnitt für Q zu retten, da העדה wegen V. 26 nichts beweist, im Übrigen V. 24 sich mit V. 27 deckt und V. 23 dadurch, dass die Anrede an Mose allein ergeht, sich hinreichend von V. 20 unterscheidet. Aber wahrhaft einheitlich ist darum das Stück doch nicht. Einiges erinnert stark an J, so das Auftreten Mose's inmitten der Ältesten, ferner נאץ, אדמה, פצה. Daneben findet sich jedoch allerlei Abweichendes, z. B. ארץ, רכוש, טף. Am meisten fällt als eine innerliche Verschiedenheit auf, dass in V. 25. 27b nur von Dathan und Abiram, in V. 32 nur von Korah, in V. 24. 27a von allen dreien zusammen die Rede ist. Nöldeke freilich, von der Ansicht ausgehend, dass Korah für Q, Dathan und Abiram für JE charakteristisch seien, hält sämtliche Erwähnungen Korah's in V. 23—34 für harmonistische Einsätze des letzten Redaktors. Aber regelmässig, wo Korah allein oder vor Dathan und Abiram genannt wird, kommen andere Eigentümlichkeiten hinzu, welche diese Stellen von ihrer Umgebung unterscheiden und unmöglich auch auf Rechnung des Redaktors gesetzt werden können. Was V. 32 betrifft, so vgl. ausser רכוש den ganzen Satz ותפתח הארץ את־פ' mit ופצתה האדמה את־פ' V. 30 und beachte dies Duplum: und der Boden spaltete sich unter ihnen, und die Erde öffnete ihr Maul. In V. 24. 27a fällt der singularische Mischkan Korah's D. u. A. gegen die pluralischen Ohalim Dathan's und Abiram's V. 26—27b auf, und dass nach diesem Merkmal der überfüllte Text sich in zwei unge- 573

fähr parallele Hälften teilen lässt. Die Annahme wird unvermeidlich sein, dass der Jehovist mit der Hauptquelle J, welche Dathan und Abiram als Häupter des Aufstandes angab, eine andere verarbeitete, welche Korah angab. Und zwar Korah allein. Wo Dathan und Abiram ihm folgen, sind sie vom Jehovisten aus J nachgetragen. Das folgt aus V. 32 und aus dem Singular משכן, nebenbei auch aus der Voranstellung Korah's. Die beiden Bestandteile von JE lassen sich in V. 23—34 noch ungefähr von einander sondern. Zu J gehört sicher V. 25. 27b. V. 30. 31b. 33a, zu der zweiten Quelle sicher V. 23sq. 27a. V. 32. 33b. 34. Einige Versprengungen lassen sich noch entdecken, so וטפם V. 27b, was nach ובניהם überflüssig ist. Ob auch der Anfang von V. 30 aus der anderen Quelle in J eingetragen ist? J gebraucht ברא nicht, aber jedenfalls hat das Wort hier nicht den selben Sinn wie in Gen. 1, sondern tritt einfach als Nebenform von פלא auf, womit es auch etymologisch zusammenhängen mag. Die Herkunft von V. 28. 29. 31a möge dahin gestellt bleiben, V. 26 rührt wohl vom Jehovisten her, mit Ausnahme der Worte וידבר אל העדה, die zu V. 27 zu ziehen sind.

Die drei Versionen lassen sich nun auch in der ersten Hälfte des Kapitels verfolgen. Abgesehen von den verworrenen ersten zwei Versen weist man hier gewöhnlich V. 3—11 zu Q, V. 12—15 zu JE. Aber schon Nöldeke hat empfunden, dass Mose in V. 8 nicht fortfährt zu reden, sondern neu anhebt, dass also V. 8—11 keine glatte Fortsetzung des Vorhergehenden sind. In der Tat finden sich denn auch ganz beträchtliche sachliche Unterschiede zwischen V. 3—5 und V. 8—11. In V. 3—5 sind es Laien, welche die Heiligkeit der ganzen Gemeinde geltend machen gegen die Bevorrechtung Einzelner, sie eifern nicht für Levi gegen Aharon, sondern für das allgemeine Priesterrecht gegenüber jedwedem Klerus. In V. 8—11 sind es Leviten, die unzufrieden mit ihren bisherigen Privilegien noch mehr verlangen, sie eifern nicht für die Gemeinde, sondern für ihren Stand und beanspruchen als niederer Klerus Gleichstellung mit dem hohen. Besonders lehrreich ist der Vergleich von הקריב in V. 5 und V. 9. 10. Die „Näherung" der Aufständischen ist V. 9. 10 bereits Tatsache de iure et facto, nach V. 5 ist sie eben der Gegenstand des Streites. Durch V. 6. 7 wird 574 die Kluft zwischen V. 3—5 und V. 8—11 zwar überbrückt, aber nicht weggeschafft. Diese Verse sind eine Naht des letzten Re-

daktors, der überall zu Gunsten von Q harmonisirt. Den letzten Satz von V. 7 רב לכם בני לוי hat er möglicherweise aus V. 3 hierher versetzt, so dass das dortige רב לכם noch die Spur der ursprünglichen Stelle verriete. Jedenfalls: standen die Worte einst in V. 3, so dass also Mose und Aharon damit von den Aufrührern angeredet wurden, so blieb dem Redaktor kaum etwas anderes übrig, als sie so zu versetzen, dass die Aufständischen selbst unter den Söhnen Levi's zu verstehen waren.

Also stammt nur V. 8—11 aus Q, V. 3—5 aber aus der zweiten Quelle des Jehovisten, die wir in V. 23—34 nachgewiesen haben. Dieser letzteren scheint noch V. 15a entnommen zu sein, dahingegen V. 12—14. V. 15b zu J zu gehören. In V. 1. 2 werden sämmtliche drei Versionen zusammengeworfen sein.

Von grossem Interesse ist die Vergleichung des Inhalts der drei verschiedenen Berichte, die allerdings nur fragmentarisch erhalten sind, dennoch aber ihre Pointen noch ganz gut erkennen lassen. Folgendes ist die Darstellung 1) von J. Die Rubeniten Dathan und Abiram, vornehme Männer des erstgeborenen Stammes, wollen sich den Mann nicht als Führer gefallen lassen, der sich so wenig als solcher bewährt hat, und empören sich gegen seine Herrschaft V. 13, gegen sein Richtertum V. 15b. Citirt von Mose wollen sie nicht kommen und so geht er selbst, in Begleitung der Ältesten, zu ihren Zelten. Ein Gottesgericht entscheidet zu seinen Gunsten, der Boden spaltet sich unter den Füssen der Übeltäter, sie fahren lebendig zur Hölle. Daran reiht sich 2) die andere Version in JE. Korah, ein weltliches Stammhaupt, und andere mit ihm treten ein für das priesterliche Recht aller Israeliten und opponiren gegen dessen Beschränkung auf die Söhne Levi's d. i. Mose und Aharon. Sie üben ihr vermeintliches Recht auch praktisch aus, indem sie ein Opfer darbringen V. 15a. Aber die Strafe bleibt nicht aus. Vor den Augen von ganz Israel, das sich auf Gottes Gebot rings von der Wohnung Kohra's abgesondert hat, tut die Erde ihr Maul auf und verschlingt sie. Endlich erzählt 3) Q den Vorgang so. Korah, ein Levit, und 250 Standesgenossen mit ihm erheben sich gegen Aharon und verlangen die Gleichstellung des niederen Klerus mit dem höheren. Mit dem Küsterdienst nicht zufrieden, begehren sie auch das Priestertum. Um die Probe zu machen, ob Jahve sie dazu zulassen will, erscheinen die ehrgeizigen Neider mit Pfannen vor der Stiftshütte und bringen das

575 Räucheropfer dar, aber nachdem sie es angezündet haben, frisst sie das heilige Feuer.

Wie der Redaktor des Pentateuchs dazu hätte kommen können, den ersten und dritten Bericht zusammen zu schweissen, die nichts mit einander zu tun haben, ist ein Rätsel, welches Nöldeke und Kayser gestellt, aber zu beantworten nicht versucht haben. Es löst sich durch den in der Mitte liegenden zweiten Bericht, der sich auf der einen Seite mit J, auf der anderen mit Q berührt. Er deckt sich mit J darin, dass der Aufstand von Laien ausgeht und dass die Schuldigen in ihrer Wohnung von der Erde verschlungen werden. Er differirt darin, dass der Aufstand nicht gegen Mose allein, als politischen Führer, sondern gegen Mose und Aharon, als Inhaber des Priestertums gerichtet ist (womit zusammenhängt, dass die Empörer ein Opfer darbringen), und dass statt der Rubeniten Dathan und Abiram der Judäer[1]) Korah als Rädelsführer genannt wird. Gerade in diesen Differenzpunkten nähert er sich Q. Auch in Q handelt es sich um Opposition gegen die geistliche Prärogative (Aharon's) und sie geht von Korah aus, aber in der selben Richtung wie der zweite Bericht entfernt sich der dritte noch weiter vom ersten. In Nr. 1 ist von einem geistlichen Stande keine Rede, sondern nur von dem hervorragenden Einflusse einer ausserordentlichen Persönlichkeit auf das gemeine Wesen, wogegen die Opposition sich regt. In Nr. 2 haben wir ein entstehendes Erbpriestertum, das aber noch starke Widersprüche von Seiten der dadurch ausgeschlossenen Laien findet. In Nr. 3 ist der Klerus eine unbestrittene Tatsache, aber innerhalb desselben hat sich eine Scheidung von Priesteradel und gemeinen Leviten angebahnt, die noch kein fait accompli ist, sondern lebhafte Proteste hervorruft. In Nr. 1 wird Mose angefochten, wegen seiner persönlichen Stellung, in Nr. 2 Mose und Aharon, wegen ihrer kastenartigen Erhebung über die Laien, in Nr. 3 Aharon, wegen seiner Erhebung über die übrigen Leviten. Das gleiche Verhältnis zeigt sich darin, dass, während in Nr. 1 das Opferbringen für die Aufrührerischen nicht das verbotene Gut ist, wonach sie streben, sie in Nr. 2 zwar eine

[1]) Dass Korah in V. 3—5 kein Levit ist, ist gewiss. Es kann also, so weit unsere Kenntnisse reichen, nur das judäische Geschlecht Korah in Betracht kommen. Dies wird darum besonders wahrscheinlich, weil Ruben auch sonst mit Juda wechselt. Hier aber, wo es sich um einen begangenen Frevel handelt, nennt J Ruben und die andere Quelle Juda.

576

Mincha darbringen, aber noch nicht eben bei dieser Gelegenheit untergehen, dagegen in Nr. 3 die Consequenz gezogen wird, dass sie, mitten im Räuchern begriffen, vor der Stiftshütte vom heiligen Feuer verzehrt werden.

4. In der Analyse der ebenfalls complicirten Erzählung vom Ursprung der Quelle zu Kades 20, 1—13 hat Knobel das Richtige getroffen. Der Anfang stammt aus Q. Nach dieser Quelle haben wir uns bisher noch nicht in Kades, sondern in der Wüste Pharan, der Gegend der 40jährigen Wanderung, befunden und gelangen erst jetzt in die Wüste Sin nach Kades, wahrscheinlich am Anfang des 40. Jahres (20, 22sqq.) — das Datum V. 1a ist vielleicht aus harmonistischen Gründen verstümmelt (Nöldeke). Ausser V. 1a gehören noch V. 2. V. 3b (nach d. Athnach) und V. 6 zu Q, wohl auch V. 12. Alles Übrige stammt aus JE. Was speciell V. 7—13 betrifft, so ist der Stab hier überall der des Mose, dieser nimmt ihn V. 8. 9, erhebt ihn und schlägt damit V. 11, offenbar aber g e h ö r t er dem, der ihn führt. Aharon ist möglicherweise V. 8 und V. 10 bloss eingeschoben; wenigstens fällt der Plural immer sogleich wieder in den Singular zurück, V. 10 in höchst auffallender Weise. Dass der Stab hier wie in Q im Heiligtum aufbewahrt wird, kann nicht befremden; das war späterhin der Platz der Reliquien, von wo sie der Priester zu Silo oder zu Jerusalem herausholte. Will man indessen in den betr. Worten V. 8 einen Einfluss aus Q sehen, so habe ich nichts dagegen einzuwenden. Nur ist festzuhalten, dass das Stück im Ganzen einer anderen Quelle entstammt, wie ja auch Q anerkannter massen hier einen verschiedenen Bericht voraussetzt, in welchem die Widerspenstigkeit nicht auf Seiten der Gemeinde, sondern ihrer Führer ist (20, 24. 27, 14). — Der Ausdruck העדה ובעירם V. 8. 11 verbindet die Verse 7—13 mit V. 4. 5. Was also nicht aus Q stammt, gehört zusammen und ist ein einheitliches Stück von JE, und zwar nicht entlehnt aus J — dagegen spricht קהל, בעיר, עדה und nebenbei der Stab Mose's —, sondern aus der Vorlage, welche der Jehovist auch Kap. 13sq. Kap. 16 neben J benutzt hat. Wie in Q scheinen auch hier die Israeliten jetzt zuerst nach Kades zu gelangen; wenigstens hat es keinen Sinn, wenn die Öffnung der Quelle daselbst erst an das Ende eines langen Aufenthaltes daselbst fiele, und nach 14, 25 gehen sie ja wirklich, nachdem sie die Kundschafter von einem nicht mehr zu bestimmenden Orte aus abgesandt haben, wieder zurück

nach Süden und verbringen die 40 Strafjahre wandernd in der 577 Wüste am Schilfmeer. Dagegen hat J das Volk wahrscheinlich lange Jahre in Kades wohnen lassen, nämlich die ganze Zeit von der Aussendung der Kundschafter an bis zum Aufbruch nach dem Ostjordanlande. Dies darf man wohl aus Jud. 11, 16 sq. und aus Deut. 1, 46 schliessen[1]) und vielleicht auch annehmen, dass die Worte *und das Volk blieb in Kades* Num. 20, 1 ein versprengter und verstümmelter Rest des Berichts aus J sind. Kades scheint für eine Gestalt der Tradition, die in J zu Grunde gelegen hat, gegenwärtig aber durch anderweitige Berichte ganz verwischt ist, als langjähriges Standlager der Hebräer sehr grosse Bedeutung gehabt und als Ort der Gesetzgebung vielleicht mit dem Sinai selbst concurrirt zu haben. Man könnte sogar versucht sein zu glauben, dass die ursprüngliche Gestalt dieser Überlieferung die Digression nach dem Sinai gar nicht kennt, sondern das Volk vom Schilfmeer direkt nach Kades gelangen lässt, und sich dafür auf Jud. 11 und auf die Stellung der Geschichte Exod. 17 berufen, die doch wohl in Kades spielt. Aus Jud. 5. Deut. 33 folgt über den Sinai als Berg der *Gesetzgebung* gar nichts.

Von Kades aus erfolgt übereinstimmend nach allen Berichten der Aufbruch ins Ostjordanland 20, 14—22, 1. Zu Q rechnet man mit Sicherheit 20, 22—29, weniger sicher den Anfang von 21, 4 und 21, 10. 11. Von Schwierigkeiten mit den Nachbarvölkern scheint dieser Bericht nichts zu wissen, er behandelt das Terrain wie tabula rasa. Die Israeliten ziehen von Kades direkt nach Osten durch Edom[2]) und lassen sich ungestört in den Arboth Moab nieder. Der Bericht von JE ist nicht ganz aus einem Gusse, J liegt zu Grunde, ist aber überarbeitet und vermehrt. Wie die auffallende singularische Behandlung der Völkernamen beweist (vgl. Exod. 14), sind die beiden Hauptstücke 20, 14—21. 21, 21—31 aus J, wenn auch vielleicht vom Jehovisten überarbeitet. Was aber in JE dazwischen liegt, scheint ziemlich buntscheckig zu sein.

---

[1]) In Jud. 11 gehören die Worte וישב י׳ בקדש V. 17 vielmehr an den Schluss von V. 16. In Deut. 1 steht die Version 1, 46 im schroffen und unvermittelten Widerspruch zu der anderen herrschenden 1, 40. 2, 1.

[2]) S. Knobel über die Lage des Berges Hor. Wie Mose's und Miriam's Grab muss das Aharon's an der Grenze *Israels* gelegen haben. Etwas anderes kann auch die Grenze Edoms im Munde eines hebräischen Erzählers nicht bedeuten, als die Grenze Edoms gegen *Israel*.

An ganz unpassender Stelle steht 21, 1—3. ein Seitenstück aus J zu 14, 40—45, mit einem die Folgezeit antecipirenden Schluss 578 V. 3 = Jud. 1, 17. Der V. 4 schliesst mit דרך ים סוף an 20, 21. Die Geschichte von der ehernen Schlange ist gegen die Sitte in J nicht lokalisirt und bietet keinen Anknüpfungspunkt für das משם V. 12. Das Stationenverzeichnis selber (V. 12—20) führt uns über die Situation, wie sie V. 21sqq. vorausgesetzt wird, zu weit hinaus; in V. 20 befinden wir uns schon mitten im Gebiet Sihon's, an dessen Grenzen wir V. 21 erst anlangen. Was ursprünglich zwischen 20, 21 und 21, 21 gestanden haben mag, kann man notdürftig aus Jud. 11, 18 erschliessen. Für einen späteren Anhang an J muss ich endlich 21, 32—35 ansehen. Nach V. 31 bleibt Israel im Lande des Amoriters wohnen, in 22, 2 ist von der Unterwerfung des Königs von Basan keine Rede, ebenso wenig Jud. 11, 22. Auch unterscheidet sich die Sprache in 21, 32—35 in charakteristischer Weise von der des vorhergehenden Stückes; vgl. z. B. ויכו אתו V. 35 mit ויכהו V. 24.

Israel im Lande zwischen Arnon und Jabbok. Num. 22. — Deut. 34.

1. Der Segen Bileams Num. 22—24 ist zwar rein aus JE, aber darum doch kein Werk einheitlicher Conception. Am deutlichsten empfindet man den Widerspruch des Stücks 22, 22—34[1]) zu seiner Umgebung. Gott hat dem Bileam vorher ausdrücklich erlaubt und befohlen, sich mit den Boten auf den Weg zu Balak zu machen: wie kann er denn V. 22 darüber ergrimmen, dass Bileam den Befehl ausführt? Offenbar steht V. 22sqq. mit dem Vorhergehenden nicht im Zusammenhang, wie denn auch in V. 34, wo doch dringende Veranlassung gewesen wäre, von V. 20 keine Notiz genommen wird. Erst V. 35 sind wir wieder so weit, wie wir V. 20. 21 schon gewesen waren. Doch ist dieser Vers nicht die echte Fortsetzung von V. 22—34, sondern wegen seiner wörtlichen Übereinstimmung mit V. 20. 21b ein Zusatz des Jehovisten, wodurch er wieder Anschluss sucht mit dem Faden, den er V. 20 hatte fallen lassen. In V. 22—34 geht Bileam auch gar nicht zusammen mit anderen, sondern offenbar alleine; er hat die Boten

[1]) Aus dem Folgenden wird sich ergeben, dass V. 21b zu V. 20, V. 21a zu V. 22 zu ziehen ist.

Balak's ablehnend beschieden, sich dann aber doch ihnen nach auf 579 den Weg gemacht. Ferner ist es noch sehr zweifelhaft, ob in der ursprünglichen Version der Seher trotz dem Widerstreben der Eselin dennoch schliesslich weiter ritt. Ich glaube, er kehrte um; darauf erschien Balak persönlich bei ihm V. 37, und mit diesem erhielt er Erlaubnis zu gehen und ging V. 39. Die Vv. 37 und 39 scheinen Reste der wahren Fortsetzung des Berichtes, aus dem V. 21a. V. 22—34 entnommen sind.

Dieser Bericht ist der von J, dagegen der andere, wonach Gott Bileam auf die zweite Botschaft mitgehen heisst, der von E. Der Wechsel der Gottesnamen giebt dafür einen Fingerzeig, obwohl er nicht ganz rein erhalten ist. In V. 22 muss urspr. Jahve gestanden haben. Elohim ist eine Nachwirkung aus dem Vorhergehenden; umgekehrt giebt in V. 19 und V. 8 Jahve Anlass zu Zweifeln. Der Jehovist hält sich in der Erzählung des 22. Kapitels, abgesehen von der Episode V. 22—34, vorzugsweise an E; ausser V. 37 und V. 39 lässt sich nur in V. 18 mit Sicherheit ein Fragment aus J erkennen (denn hier kommt zu Jahve mein Gott der Ausdruck die Knechte Balak's hinzu) und ferner in V. 2—5 ein mixtum compositum aus beiden Quellen. Denn V. 3a ist = V. 3b, der letzte Satz von V. 4 setzt den V. 2 nicht voraus, in V. 5 ist ארץ ב' ע' לקרא לו eine sehr fremdartige Apposition und es steigt der Verdacht auf, dass wohl die Söhne Ammon gemeint sein möchten. Die Ausdrücke קוץ (sich fürchten Exod. 1, 12) בני י' V. 3, קהל V. 4 weisen auf E; die Ältesten Midian's beruhen wohl auf einem Einfluss aus Q, s. zu Kap. 25.

Kap. 23 und Kap. 24 glaube ich ebenfalls an J und E verteilen zu müssen. In 24, 2 gewinnt man durchaus den Eindruck, als sehe Bileam hier zum ersten Mal herab auf das am Fuss des Gebirges lagernde Israel, nach Kap. 23 hat er aber den selben Anblick schon zweimal gehabt und z. B. 23, 10 gesagt: wer misst den Staub Jakob's und wer zählt[1]) den vierten Teil Israels! Ferner könnte man es wohl verstehen, wenn der Seher beim dritten und vierten Spruch sich vorzustellen unterliesse, nachdem er es beim ersten und zweiten getan hatte; dass er es aber gerade umgekehrt

[1]) מי ספר. Die Aussprache der Konsonanten scheint hier öfters mislungen. In 23, 20 ist וברך erste P. Sing. des Impf. mit Vau cons. In שתם העין steckt ש (= אשר) und eine Form von תם. Das im gleichen Zusammenhang vorkommende נפל ist Niphal von פלל und hat עינים als Genitiv.

macht, dass mit anderen Worten die Einführung 24, 3sq. 24, 15sq. erst an dritter und vierter Stelle gegeben wird, das ist auf keine 580 Weise zu verstehen. Endlich darf man den Schriftsteller, der 23, 21. 22. 24 geschrieben hat, nicht zum Plagiator an sich selber machen und ihm auch die Autorschaft von 24, 7—9 zutrauen. Aus alle dem geht hervor, dass die Verbindung der Kapp. 23 und 24 erst von dritter Hand nachträglich bewirkt ist. Dabei ist anzuerkennen, dass sie sehr gut gelungen ist. Die Erzählung namentlich scheint ganz aus einem Guss und ist wohl auch wirklich vom Jehovisten neu gegossen worden. Hier erkennt man nur im Übergange von Kap. 23 auf Kap. 24 die Fuge. Nämlich nach 23, 14 befinden wir uns auf der Spitze des Pisga, in V. 27 sollen wir den Ort verändern und werden nun auf die Spitze des Berges versetzt, der über dem Jeschimon emporragt. Das ist aber nach 21, 20 eben doch wieder der Pisga, Peor ist nur ein anderer Name dafür. Daraus wird deutlich, dass 23, 26—24, 1 grösstenteils eine Naht ist, wie denn auch das Altarbauen und Opferbringen für Kap. 24 ganz überflüssig ist, wo im Unterschiede gegen Kap. 23 der Geist Gottes ohne solche Zaubermittel über den Seher kommt. Die Prophetien selbst hat der Jehovist wohl unangetastet gelassen, doch scheint 24, 20—24 seine Erweiterung zu sein und ebenso 23, 23 auf seine Hand zurückzugehen. Denn dieser Vers zerreisst den durch 24, 7—9 gesicherten Zusammenhang von V. 21. 22. 24 und bringt einen ganz fremdartigen Ton hinein, er ist Interpretament von V. 21 und aus Misverständnis von און entstanden. — Wenn es übrigens fest steht, dass Kap. 23 und Kap. 24 verschiedener Herkunft sind, so ist es keine Frage, dass Kap. 23 aus J stammt; vgl. die ans Heidnische streifende Präparation zur Weissagung und den Ausdruck „Jahve begegnet einem“ (Exod. 5, 3. 3, 18).

Kap. 25 ist hier noch anzuschliessen, weil es nach seinem Hauptteile ursprünglich mit einer Erzählung über Bileam in Beziehung stand. Es gehört ganz zu Q, ausser V. 1—5. Diese Ausnahme aber ist eine ganz entschiedene, 25, 1—5 ist nicht etwa eine starke Überarbeitung von Q (wofür Nöldeke es ausgiebt, ohne einen Kern von Q aufzuweisen und ohne begreiflich zu machen, warum die Überarbeitung mit V. 5 abbricht), sondern ein völlig selbständiges und eigenartiges Fragment aus JE; vgl. den bestimmten Ort Sittim statt der allgemeinen Angabe Arboth Moab in Q. Der Anfang der Hauptquelle ist verloren, man kann ihn

etwa folgendermassen aus den Prämissen der Fortsetzung und aus 31. 8. 16. Jos. 13. 22 ergänzen. Die Ältesten Midian's sind, mit 581 Wahrsagerlohn in der Hand, zu Bileam gegangen, um sich bei ihm Rats zu erholen, was gegen die Eindringlinge zu machen sei. Er hat ein Mittel angegeben, der Gefahr die Spitze abzubrechen: die Midianiter sollen den Israeliten ihre Töchter zu Weibern geben und so das heilige Volk seiner Stärke berauben, deren Geheimnis seine Absonderung ist. Die Midianiter sind Bileam's Rate gefolgt, es ist ihnen gelungen, manche Israeliten durch die Reize ihrer Weiber zu bestricken (31. 16), eine schwere Plage ist in Folge dessen von Jahve über das untreue Volk verhängt. An diesem Punkte setzt das uns erhaltene Stück ein und zwar mit dem Berichte, auf welche Weise der Plage durch das Verdienst des Erbpriesters Pinehas Einhalt getan worden sei 25, 6sqq. Unter den Unterschieden dieser Erzählung gegen die in JE 25, 1—5 ist als der wichtigste der hervorzuheben, dass die Verschuldung Israels, als deren intellektueller Urheber Bileam erscheint, nicht darin besteht, dass sie sich mit dem heidnischen Götzen, sondern darin, dass sie sich mit den fremden Weibern einlassen. Es scheint allerdings, dass hie und da die jehovistische Reminiscenz mechanisch die Erzählung von Q beeinflusse (V. 18. 31, 16), doch weiss man nicht recht, was mit דבר פעור an diesen Stellen gemeint sein soll, und das ist auf alle Fälle sicher, dass die Hurerei in Q nicht ein begleitendes Moment, sondern die Hauptsache ist und nicht wegen ihrer Verbindung mit Baalsdienst, sondern an sich, als das Einführen ausländischer Frauen in das israel. Lager (V. 6), getadelt wird. Dass übrigens die so auseinandergehenden Versionen dennoch aus gemeinsamer Wurzel erwachsen sind, macht Bileam, Peor und die Zweideutigkeit der Ausdrücke נצמד auf der einen und זנה auf der anderen Seite probabel[1]).

2. Mose's letzte Verordnungen und Tod. Grösstenteils aus Q, wenn man vom Deuteronomium absieht. Den Faden zu entdecken ist nicht ganz leicht, auch abgesehen von den gar nicht mit der geschichtlichen Situation in Beziehung stehenden Stücken Num. 28—30. Kap. 33. Nur scheinbaren Anlass zu Bedenken giebt die Stellung von Num. 27. Man könnte meinen, zwischen

[1]) Ein Anhang zu Kap. 25, ganz in der Art von Q gehalten, ist das 31. Kapitel, über dessen Stelle im Zusammenhang alsbald weiter zu reden sein wird.

den Befehl 27, 12sqq. und dessen Ausführung dürfe sich nicht so viel eindrängen[1], und 27, 1—11 habe erst hinter den allgemeineren Anweisungen Kap. 32. 34. 35 seinen Platz, unmittelbar vor 36, 1sqq. Aber 1) Kap. 27, 1—11 schliesst sich an die Zählung Kap. 26 an, deren Zweck aus V. 52—56 erhellt. Die Bitte der Töchter Zelophchad's ist so wenig verfrüht wie die der 2½ Stämme Kap. 32; 2) der Befehl zu sterben ergeht deshalb so unverhältnismässig früh, weil er die Veranlassung abgiebt, den Josua einzusetzen, vor der Einsetzung Josua's aber die Anweisungen über die Verteilung des Landes in Q nicht gegeben werden können; 3) die sehr weitläufige Wiederaufnahme des Num. 27, 12 gegebenen Befehls in Q Deut. 32, 48sqq. lässt vermuten, dass man ihn inzwischen wegen beträchtlicher Einschiebungen halb vergessen hat; auch das ausdrückliche eodem die Deut. 32, 48 würde unmittelbar nach Num. 27, 23 nicht verständlich sein, erklärt sich aber sehr gut nach dem Dazwischentreten der Gesetzgebung in den Arboth Moab (Num. 36, 13), aus dem Bestreben, trotzdem die zeitliche Einheit zu wahren. Dagegen scheint mir Num. 31, der Krieg gegen die Midianiter, nicht hergehörig. Ich zweifle natürlich keinen Augenblick daran, dass dieses Kapitel durchaus im Geiste und in der Manier von Q und nach den geschichtlichen Voraussetzungen dieser Quelle abgefasst ist, und gestehe auch das zu, dass der Verfasser dasselbe auf die Stelle berechnet hat, an der es jetzt steht, hinter Kap. 26 und Kap. 27 (vgl. 31, 1. 2). Aber gerade diese Stelle würde der originale Autor von Q der Erzählung schwerlich angewiesen haben. Wer 27, 12—23 schrieb, konnte die Ausnahme 31, 2 unmöglich im Sinn haben, die gerade so gut und viel besser vorher, gleich nach Kap. 25, abzumachen gewesen wäre. Alles Übrige betrifft die künftigen Verhältnisse der Ansiedlung, worüber Mose seinen letzten Willen ausspricht und Eleazar und Josua zu Executoren ernennt, es fällt in den Rahmen eines einzigen Tages Deut. 32, 28. Auch die Zählung Num. 26 zweckt ausgesprochener massen auf die Verteilung des Landes an die kleineren und grösseren Geschlechter und nicht auf den Krieg (Kap. 31) ab.

582

Nicht rein aus Q geflossen ist Kap. 32. Nöldeke glaubt, es sei hier nicht ein zweiter selbständiger Bericht hinzugekommen,

---

[1] Klostermann, Stud. und Krit. 1871 p. 256.

sondern es liege nur eine redaktionelle Erweiterung von Q vor. Aber diese Ansicht ist nicht haltbar, wie ich zunächst für V. 1—32 versuchen will darzutun. Was V. 1—15 betrifft, so kann man nur sagen, dass an wenigen Stellen Vorstellungen von Q eingetragen seien, aber nicht, dass diese Quelle hier zu Grunde liege. Wenn ferner V. 16—19 für Q nicht wohl zu entbehren sind (excl. z. T. V. 17), so scheinen diese Verse aber auch eben ursprünglich den Anfang der Rede der ostjordan. Stämme enthalten zu sollen, 583 wenigstens erklärt sich ויגשו אליו V. 16 nicht ganz gut, nachdem das Gespräch längst im Gange ist. Was endlich V. 20—32 angeht, so mache ich aufmerksam auf den Parallelismus von V. 20—27 mit V. 28—32, welcher besonders auffallend wird durch die völlig gleiche Zwieteilung beider Stücke: V. 28—30 könnte man zur Not, trotzdem darin nur V. 21—23 wiederholt wird, als den bekräftigenden Schluss der vorhergehenden Verhandlung ansehen, aber die beiden folgenden Verse 31. 32, die in jeder Hinsicht mit V. 25. 26 auf gleicher Linie stehen, machen das sehr unwahrscheinlich. Im Wesentlichen hat Knobel das Rechte gesehen, wenn er V. 16—19. V. 24 (= V. 16). V. 28—30 zu Q weist, nur hätte er V. 31. 32 noch hinzufügen müssen.

V. 1—15 . . . . V. 20—27 = JE. Eine Spur dieser Quelle findet sich auch in V. 17 (חמשים) und verrät, dass der jetzt fehlende Übergang von V. 15 auf V. 20 noch dem Redaktor vorlag, der einzelne Elemente davon in den Ersatz aus Q V. 16—19 einarbeitete. Die sachliche Ähnlichkeit der beiden Berichte — man darf vielleicht den Unterschied konstatiren, dass die betreffenden Stämme in Q von vornherein und aus freien Stücken zur Vorhut des Heeres sich anbieten, in JE moralisch dazu gezwungen werden — erschwert die Scheidung, braucht jedoch übrigens nicht zu befremden. Wohl aber bedarf die auffallende Verwandtschaft der Sprachfarbe der Erklärung. Man kann einmal an Überarbeitung durch den Redaktor denken, der Vorstellungen und Ausdrücke des Vierbundesbuchs, das er ja in der Tat zur Grundschrift macht (Gen. 7, 8. 9), in den anderen Bericht eingetragen haben mag. Denn überall findet sich nicht etwa Q von JE, sondern umgekehrt JE von Q inficirt. Aber die Hauptsache wird sein, dass die Quelle selbst, aus der V. 1—16. V. 20—27 mitgeteilt sind, in Form und Inhalt dem Vierbundesbuch sich nähert. Es wird die gleiche sein, aus welcher der Jehovist in Kap. 13. 14. Kap. 16 neben J, in

20. 1—11 allein geschöpft hat, und deren sprachliche und sachliche Berührungspunkte mit Q bereits öfter Gelegenheit war hervorzuheben. Sie nimmt eine Mittelstellung zwischen J und Q ein und ist am nächsten mit der Darstellung des Deuteronomisten (Deut. 1—4) verwandt, den man in V. 6—15 glaubt selbst reden zu hören. Auch beim Deuteronomisten nimmt die Tradition eine entschiedene Wendung zu der Form, die in Q ausgeprägt vorliegt.

Unter den bisher von der Untersuchung ausgeschlossenen Versen 33—42 gehört sicher V. 40, den Nöldeke der „Grundschrift" zuweist, nicht zu Q. Denn in dieser Quelle ist Machir nicht Name 584 der ostjordanischen Hälfte von Manasse. Dahingegen wird man nicht umhin können, V. 33, der ohnehin als Abschluss von V. 28—32 kaum entbehrlich ist, zu Q zu rechnen, da Num. 34, 14. 15 vorausgesetzt wird, dass neben Ruben und Gad auch halb Manasse schon durch Mose sein Erbteil angewiesen erhalten habe. Darin, dass in V. 29 halb Manasse fehlt, hat man vielleicht einen unwillkürlichen Einfluss von JE zu sehen[1]). Denn da, nach meiner Meinung, ganz V. 34—42, anerkanntermassen aber V. 39. 41. 42 zu JE gehören, so folgt, dass nach dieser Version bloss Ruben und Gad von Mose ihr Erbteil erhalten, dass aber die Landschaft Basan von einzelnen Geschlechtern Manasse's auf eigene Faust occupirt wird; in Wirklichkeit lange nach Mose, vielleicht auch nach der Meinung des Schriftstellers, der in diesem Fall die Folgezeit hier antecipirt. V. 40 ist ein Versuch, das eigenmächtige Verfahren zu legalisiren, ein Übergang zu Q. Zu V. 34—38 vergleiche das sehr verschiedene Verzeichnis in Q Jos. 13, 15—28.

Die Anweisungen, die Mose vor seinem Tode noch über das Westjordanland giebt (Kap. 33, 50—36, 13), lassen in 33, 50—56 ein fremdes Element in Q erkennen. Aber dasselbe scheint von dem Verfasser von Q in den Zusammenhang seines Werks aufgenommen zu sein, denn kein anderer als er hat die Einführung V. 50. 51 geschrieben, ebenso den zum übrigen Inhalt gar nicht sehr passenden V. 54. Mit dieser Version verhält es sich also wohl ähnlich, wie mit dem bekannten grossen Abschnitt am Ende des Leviticus, den der Vf. des Vierbundesbuchs gleichfalls seinem Werke einverleibt hat. Beachtung verdient, dass zwei auffallende

[1]) Ähnlich wird man die Erwähnung von Sihon und Og Jos. 13 zu erklären haben.

Wörter in Levit. 26, nämlich משׂכית und במה, an unserer Stelle wiederkehren.

Zum Schlusse spielt JE wieder stärker ein, namentlich in Deut. 34. Hier ist Q nur in V. 1a und V. 8. 9 (V. 7a?) zu erkennen; übrigens sprechen sämtliche Ausdrücke und Vorstellungen, aus denen man überhaupt etwas schliessen kann, gegen Q und für JE, bez. für den deuteronom. Bearbeiter von JE. So, um nur einiges zu erwähnen, das Haupt des Pisga über Jericho V. 1, das westliche Meer V. 2, die Palmenstadt V. 3, das Tal in Moab 585 gegen Beth-Peor V. 6, das geheimnisvolle Begräbnis V. 6, die kurzen kernigen Wendungen V. 5 (על פי יי) und V. 7b. Ob die Altersangabe V. 7a nur in Q enthalten gewesen sein kann, wird darnach wenigstens fraglich. Von Kap. 34 rückwärts gehend, darf man nach V. 5 schliessen, dass auch in JE der Befehl an Mose ergangen ist, sich zum Sterben anzuschicken. Schrader und Klostermann haben Recht, Deut. 31, 14—22 [1] (und folgerecht das Lied Kap. 32) für JE in Anspruch zu nehmen, eine genaue Parallele zu Q Num. 27, 12—23. Deut. 32, 48—52. Wie Deut. 31, 14—22 mit dem Werke des Deuteronomisten verschlungen ist, soll hier nicht untersucht werden. Deut. 33 steht ausserhalb aller Verbindung.

Erwähnenswert ist, dass seit dem Segen Bileam's J plötzlich abbricht. Nur in Num. 25, 1—5, und Deut. 34 könnte man vielleicht einige Spuren dieses herrlichen Erzählungsbuches finden wollen, z. B. 34, 7b.

Die Eroberung und Verteilung Kanaans unter Josua.
Jos. 1—24.

1. Wenn ich das Buch Josua hier anschliesse, so soll damit zunächst nur behauptet sein, dass es, im Unterschied zu Judicum Samuelis und Regum, ein den Pentateuch auf allen Punkten voraussetzender Anhang zu demselben sei, nicht, dass darin ganz das gleiche Material in der gleichen Weise verarbeitet vorliege. Ein Teil der Quellen, bes. E in der Bearbeitung des Jehovisten, wird sich hier fortsetzen, aber allgemein kann die überall in unserem Buch zu Grunde liegende Vorstellung nicht geherrscht haben, dass Josua an der Spitze des gesamten Israels gestanden; wenn z. B. in J Josua überhaupt vorgekommen ist, so hat er gewiss nur als der

[1]) V. 23 ist Rede Jahve's mit Josua, die etwas post festum kommt.

Führer Joseph's (einschl. Benjamin's) gegolten[1]). Dass die Bearbeitung der Vorlagen hier stärker hervortritt und eine viel ausgesprochenere Färbung hat als im Pentateuch, ist längst empfunden worden. Wenn vollends mit der Thora Mose's 8, 31 nicht bloss das Deuteronomium, sondern alle fünf Bücher Mose's gemeint sein sollten (anders 24, 26), so wäre es entschieden, dass das Buch Josua in seiner gegenwärtigen Gestalt nur als Anhang, nicht aber als Abschluss des Pentateuchs angesehen werden dürfte. 586

Jos. 1 ist rein deuteronomistisch, d. h. von dem Schriftsteller, der das deuteron. Gesetz in die Geschichte eingefügt und die Geschichte nach dem deuteron. Gesetz bearbeitet hat, von dem Deuteronomisten, wie man ihn im Unterschied von dem Autor des eigentlichen Deut. bezeichnen kann. Vgl. Kuenen, Onderzoek[1] I. p. 184 n. 3, Hollenberg, Stud. und Krit. 1874, p. 473—478. Dass nicht der Vf. des Deut. auch Jos. 1 verfasst habe, folgert H. mit Recht aus der Vergleichung von Jos. 1, 3—5 mit Deut. 11, 24sq. „Es ist schwer glaublich, dass ein Schriftsteller selbst sich auf diese Weise ausschreiben sollte, zumal dann nicht, wenn er die Worte zuerst in einem ganz anderen Zusammenhange und an eine andere Adresse hatte sprechen lassen. Der Vf. von Jos. 1 hat sogar irrtümlich geglaubt, in der von ihm benutzten Stelle rede Gott, dem Vf. des Deut. wäre ein solcher Irrtum schwerlich entschlüpft. Es liegt also hier deutlich die Benutzung der deuteron. Schrift von Seiten eines anderen Vf. vor.“

Mit der Eroberung Jericho's (Kap. 2—6) beginnt die Erzählung von JE; vgl. Sittim 2, 1, nicht Arboth Moab wie in Q und Deuteronomium. In der Geschichte von den Kundschaftern Kap. 2

---

[1]) Jud. 1, ein, wie es scheint, uns nur sehr mit Auswahl und in Resten mitgeteilter Bericht, weiss nichts von Josua, sondern schliesst (quoad rem) an den Pentateuch an; die ersichtlich vom Bearbeiter (Jos. 1, 1) herrührende Übergangsformel müsste sachgemässer heissen: und nach dem Tode Mose's. Die Ansiedlung vollzieht sich nach allen Berichten an drei Punkten und in drei Absätzen. In dem zuerst eroberten Ostjordanland lässt der damals mächtigste Stamm, Ruben, sich nieder. Von da geht, in Anlehnung an Ruben, die Eroberung des Landes Ephraim durch Joseph aus. Ganz selbständig agirt wieder Juda, unklar von wo aus. Die übrigen Stämme schliessen sich an, können aber z. T. nicht zu festen Sitzen gelangen. Das Bewusstsein, dass nicht Gesamtisrael auf einmal, sondern zuerst Ruben, dann Juda und Joseph Fuss fassten, ist selbst im B. Josua noch nicht verloschen; vgl. 18, 2sqq.

scheint der Jehovist nur Einer Vorlage zu folgen; denn die unbeträchtlichen Inconcinnitäten, die besonders in den Zeitangaben zu Anfang des Kap. vorkommen, rechtfertigen nicht die Annahme mehrerer Quellen; V. 4a ist vielleicht eine vorgreifende Glosse. In V. 10. 11 haben Kuenen und Hollenberg Spuren des Deuteronomisten erkannt, im Ganzen aber ist die Rede Rahab's, in der sie tut, „als habe sie den ganzen Pentateuch gelesen," jehovistisch, s. 9, 9—11. 24. Verwickelter ist die Erzählung vom Übergang über den Jordan Kap. 3. 4. Nach 3, 1 bleiben die Hebräer nur noch eine Nacht jenseit des Jordans, dem entsprechend sagt Josua V. 5, morgen solle der Übergang stattfinden. Was aber zwischen V. 1 und V. 5 steht, fügt sich diesem Termine nicht, die drei Tage V. 2 rechnen von 1, 11 an. Was auf V. 5 zunächst folgt, gehört zu V. 2—4, der Befehl V. 6 ist durch V. 3. 4 vorbereitet, und die 587 Eröffnung V. 7. 8 verträgt sich wenigstens recht wohl damit, während sie im Vergleich zu V. 5 post festum kommt. Also wären V. 1. 5. auf die eine und V. 2—4. 6—8 auf die andere Seite zu stellen. In 3, 9—17 könnte man wegen „der Priester, der Träger der Lade" die Fortsetzung von V. 2—4. 6—8 zu erkennen geneigt sein. Aber in letzteren Versen heisst die Lade regelmässig die Lade des Bundes (Jahve's) V. 3. 6. 8, in V. 9sqq. niemals, wenn man genauer zusieht. Denn dass in V. 14 הברית hinter הארון eingeschoben ist, beweist der Artikel des Status constr., und wenn der ebenfalls sprachwidrige Ausdruck ארון וגו V. 11 mit dem fast ganz entsprechenden in V. 13 verglichen und in Betracht gezogen wird, dass, wie bes. die Sept. lehrt, die spätere Tendenz dahin geht, die Lade des Bundes zu bevorzugen, so wird derselbe nicht etwa durch Streichung des letzten Genitivs, sondern durch Verwandlung von הברית in יהוה zu corrigiren sein. Erweist sich nun in diesem wichtigen Punkte der Sprachgebrauch in V. 9—17 als constant verschieden von dem in V. 2—4. 6—8, so werden wir genötigt, die ersteren Verse mit V. 1. V. 5 zu verbinden. Dafür spricht auch der Umstand, dass V. 9—17 wenigstens im Kern für den pragmatischen Fortschritt notwendig sind: nun aber sind V. 2—4. 6—8 deuteronomistisch (vgl. 1, 10sq. 1, 5. Deut. 2, 25), dagegen V. 1. 5 jehovistisch (s. Sittim V. 1 und vgl. V. 5 mit Exod. 19, 10sq. Num. 11, 18. Jos. 7, 13), als vermutlich dem eigentlichen Faden der Erzählung integrirend. Dass eine deuteronomistische Überarbeitung von V. 9—17 stattgehabt hat, ist möglich

und wahrscheinlich; dadurch wird u. a. die ursprüngliche Verbindung von V. 5 mit V. 9 oder (da dieser Vers selber einen deuter. Anflug in אלהיכם aufweist und sehr überflüssig ist) mit V. 10 unkenntlich gemacht sein. Doch glaube ich nicht, dass auch die Priester als Träger der Lade erst auf Eintragung des Deuteronomisten beruhen.

Ist aber 3, 10—17 in sich einheitlich? Mit Rücksicht auf die Isolirung von V. 12 und die augenscheinliche Überfüllung von V. 15. 16 wird man diese Frage kaum bejahen können, um so weniger, da die Fortsetzung 4, 1sqq. noch deutlichere Merkmale der Zusammensetzung an sich trägt, die ich darum zunächst analysiren will. Nur scheinbar schliesst sich hier V. 4 an V. 1—3 an; denn nach V. 1—3 müssten die zwölf Träger erst ausgewählt werden, die in V. 4 als längst bestellt gelten (vgl. 3, 12.) Die wahre Fortsetzung von V. 3 ist V. 8, wie die völlig übereinstimmende Sprache beweist. Nun ist in V. 8 zwar wohl von den 12 Steinen 588 die Rede, aber als das Subjekt der Verba erscheinen hier nicht wie in V. 3 die zwölf Träger, sondern einfach die Kinder Israel. Genau die selben Verba in genau der selben Reihenfolge wiederholen sich V. 3 und V. 8 — sollte die Verschiedenheit des Subjekts etwas Ursprüngliches sein? Vielmehr sind auch in V. 3 ursprünglich durchweg schlechthin die Israeliten angeredet (עמכם; תלינו), V. 2 und die drei ersten Worte von V. 3 sind ein redaktioneller Ausgleichungsversuch; in der Quelle Nr. 1 (= V. 1. 3. 8) gab es keine besonders erwähnten 12 Träger, sondern nur in Nr. 2 (= 4, 4—7, 3, 12). Weiter fördert uns V. 9, ein Pendant zu V. 8 und darum nicht mit diesem Verse, sondern mit 4, 4—7 zu verbinden. In Nr. 1 werden die Steine auf dem Lande an der Stelle, wo das Volk nach dem Übergange das erste Nachtlager macht, aufgerichtet, in Nr. 2 mitten im Jordan selbst. Nun geht erst das Verständnis von 4, 5 auf; die Worte sind vor dem Übergange gesprochen, die Träger sollen beim Aufbruch die Steine vom Ostufer mitnehmen, mit ihnen vor der Lade herziehen und sie dann V. 9 im Bette des Jordans an dem Stande der Priester aufstellen[1]). Während wir uns nach Nr. 1 längst am andern Ufer

---

[1]) Wie der Vergleich mit V. 8 lehrt, ist der Ausdruck מצב ר' ה' in V. 3 aus Nr. 2 eingetragen. Möglich, dass Lade und Priester in Nr. 1 ursprünglich überhaupt nicht vorkamen; für Nr. 2 sind sie wesentlich. Vgl. zu Kap. 6.

und im Quartier befinden, stehen wir in Nr. 2 V. 4sq. noch vor dem Durchgang, V. 9 sind wir mitten darin begriffen — evident wird dieser Sachverhalt dadurch bestätigt, dass in V. 10 am Schluss „das Volk eilt hinüberzugehen", und dass erst mit V. 11a der Punkt erreicht wird, auf dem wir in Nr. 1 bereits 4, 1 angelangt waren (vgl. הגוי 3, 17. 4, 1 mit העם 4, 10sq.).

Einige Grundzüge zur Charakteristik der beiden Versionen sind damit angegeben, auf eine durchgeführte Scheidung verzichte ich, weil die Bearbeitung zu stark eingegriffen und die Glieder nicht immer in der Reihenfolge ihres ursprünglichen Zusammenhangs gelassen hat. In 3, 10—17 gehören zu Nr. 2 ausser V. 12 noch die Hälften von V. 15 und V. 16. Als Fortsetzung von 4, 11a ist nicht V. 11b, sondern V. 15—18 anzusehen (= Nr. 2); V. 11b ist eine Vorausnahme des ursprünglichen Nachsatzes, die aus dem Grunde eingesetzt worden ist, weil die grosse Parenthese V. 12—14 die Verbindung von V. 11a und V. 15 unterbrach. Diese Parenthese selbst 589 ist deuteronomistisch, ebenso wie V. 20—24 und vielleicht auch V. 6. 7. — Mit Q hängt zusammen 4, 19; ob aber dieser Vers Fragment einer einst vollständigen Erzählung ist, ist sehr die Frage. העדות V. 16 beweist nicht den aus anderen Gründen unmöglichen Ursprung des Verses aus Q, sondern nur, dass ein an den Sprachgebrauch von Q gewöhnter letzter Redaktor hier tätig gewesen ist.

Der Faden der Erzählung läuft über 5, 1 (vgl. zu 9, 1) weiter auf Kap. 6, inzwischen werden an einem passenden Ruhepunkte drei bloss durch den Ort zusammengehaltene Geschichten eingesetzt. — Über 5, 2—9 (gleichartig mit der Tradition von JE) hat Hollenberg a. O. 493sq. gut gehandelt und gezeigt, dass der ursprünglicbe Text bestehe aus V. 2. 3. 8. 9. Die Beschneidung ist bisher bei den Ägyptern üblich, bei den Israliten unbekannt gewesen, weshalb diese von jenen geschmäht werden. Diese Tradition steht zwar mit Exod. 4 im Einklang, aber im Widerspruch zu der gewöhnlichen Annahme (Gen. 17. Kap. 34) und wird daher V. 4—7 authentisch interpretirt; mit der Glosse hängt ושוב . . . שנית V. 2 zusammen.[1]) Die Sept. sprach וְשֵׁב, fand also שנית nicht vor und

[1]) Mit dieser Art harmonistischer Verdopplung vgl. das S. 20 zu שנית Gen. 22, 15 Gesagte und nicht minder die Erörterung zu 1. Sam. 11, 12—14 (נחדש) im Text der Bücher Samuelis.

in der Tat fehlt ἐκ δευτέρου in dem wichtigen Cod. 108 und im Vaticanus. Vgl. übrigens Sept. 24, 31. — Die Verse 5, 10—12 hängen zusammen mit 4, 19 und mit Q. Da man von der Frucht des Landes nicht essen darf, ohne die Erstlingsgarbe dargebracht zu haben, so war es eine Notwendigkeit, dass die Israeliten gerade zu Ostern in Kanaan einrückten; vgl. 3, 15. 4, 18. 1. Chr. 12, 15. — V. 13—15 (gleichartig mit JE) enthalten eine Theophanie, welche die Heiligkeit der Bama von Gilgal inaugurirt und darum keineswegs so zwecklos ist, wie man gemeint hat.

Dass die Erzählung von Kap. 6 verworren ist, betrachte ich als zugestanden. Ich scheide den einfachsten Bericht so aus. Josua erhält Befehl, die Stadt Jericho sieben Tage lang umziehen zu lassen (V. 3. 4 z. T.) und weist das Volk demgemäss an, ihm strenges Schweigen einschärfend, bis er zu lärmen gebiete V. 10. Sie tun das den ersten Tag und die folgenden (V. 11. 14), bis am siebten Josua zum Sturm auffordert (V. 15a. V. 16b. V. 17—19). Da erhebt das Volk das Kampfgeschrei und stösst in die Posaune (V. 20 Anf.), die Stadt fällt. Ich fusse auf den beiden ersten Sätzen von V. 20. Das Volk bläst hier die Posaune, und 590 zwar nachdem oder indem es den Kriegsruf erhebt; das Posaunenblasen ist ein Teil des Hurrah, nicht das Signal dazu. Dadurch entsteht eine innere Beziehung zu V. 10: bei den Umzügen herrscht tiefe Stille, bis Josua sagt הריעו, nicht: bis die Priester das Zeichen blasen. Zu V. 10 gesellt sich unmittelbar V. 16b und mittelbar, da V. 12. 13 durch Priester und Posaunen ausgeschlossen werden, V. 14. 15a und V. 11 — wo wegen der folgenden pluralischen Verba und wegen der Analogie von V. 14 ויסבו zu lesen und die Lade Jahve's als redaktioneller Einsatz zu betrachten ist. Teile von V. 3. 4 und vielleicht von V. 7 bilden den Anfang dieser Version, bei deren Ausscheidung man zu berücksichtigen hat, dass ihr die sieben Priester mit Posaunen, die Lade und der ganze complicirte Zug fremd sind. Sie redet nur vom Volk und Josua, am siebten Tage, scheint es, lässt sie nicht anders wie an den sechs vorhergehenden Tagen die Stadt nur einmal umziehen, s. כמשפט הזה V. 15 und עד יום V. 10.

Daneben existirt ein Bericht Nr. 2, dessen Selbständigkeit sich abgesehen von V. 20 besonders aus der Stellung von V. 12. 13 zwischen V. 11 und V. 14 ergiebt. In V. 12sq. handelt es sich in Wahrheit um den ersten Umzug, denn nur bei diesem rechtfertigt

sich die Umständlichkeit der Angaben[1]: wir haben hier also eine ganz auf eigenen Füssen stehende Parallele zu V. 11. welche diesen Vers von seiner wahren Fortsetzung V. 14 trennt. Nach Nr. 2 soll der Zug so zusammengesetzt sein: 1) die Vorhut (hier aber keineswegs = die 2½ Stämme), 2) sieben Priester mit Posaunen, 3) die Lade, 4) das übrige Heer. Das Signal geben die Priester durch das Blasen der Posaunen, beim siebten Umzuge, ursprünglich wohl des ersten Tages[2]; dann erfolgt das Kriegsgeschrei. Die Ordnung des Zusammenhangs lässt sich ungefähr so herstellen. Zuerst die Anweisung Josua's durch Jahve V. 3—5 z. T. Sodann der nötige Unterricht an die Priester, in deren Hand hier ja das Signalgeben gelegt wird V. 6. Dann der Befehl an's Volk, betreffend die An-
591 ordnung des Zuges V. 7—9. (Da V. 7 für sich völlig fragmentarisch ist, so muss sich in V. 8. 9 ursprünglich der Befehl fortsetzen und die Ausführung desselben erst V. 12. 13 berichtet werden. Der erste Satz von V. 8, der in Sept. fehlt, ist später zugesetzt, wohl auch der mit V. 7 identische Teil von V. 9). Darauf, am folgenden Tage, die Ausführung des Befehls V. 12. 13, wozu aus V. 15 שבע פעמים zu ziehen ist — V. 15b ist redaktionelle Glosse. Endlich der Erfolg, V. 16a und V. 20 von ויהי כשמע an.

In diese zweite Version ist dadurch Verwirrung gekommen, dass die Posaunen von vornherein geblasen und dazu dem ganzen Heere gegeben werden. Wie sollen dann bei dem allgemeinen Lärmen die Priester noch ihr Signal zur Unterscheidung und zur Geltung bringen! Einzig die Priester dürfen in Nr. 2 Posaunen führen und blasen müssen sie erst beim letzten Umzuge — vorher tragen sie nur (נשאים V. 6. 8. 13). Die dem widersprechenden Angaben in V. 8. 9. 13 sind als Zusätze anzusehen und entstanden entweder aus naiver Freude am Fortissimo oder aus zufälligeren Anlässen. — In Nr. 1 halte ich die Vorbereitung auf Achan und die Rücksichtnahme auf Rahab für Einsätze des Jehovisten. Aber derr Bann selbst und der Schatz Jahve's sind alt und stammen aus der Vorlage (= V. 17a. V. 19. V. 21. 24). Als ein harmonistisches

[1]) Nach der jetzigen Textredaktion sollen V. 12. 13 auf den zweiten Umzug bezogen und mit V. 14 verbunden werden. Dies hängt damit zusammen, dass die Verse 8. 9, die nur als Befehl einen Sinn geben, jetzt so gewendet sind, dass sie die erstmalige Ausführung des Befehls erzählen.

[2]) Auf diese Weise wurde gegen Nr. 1 die Sabbathsordnung aufrecht erhalten.

Produkt des Schriftstellers, der Nr. 1 und Nr. 2 verband, sehe ich die Angaben an, wonach die Stadt an den sechs ersten Tagen je einmal und am siebten Tage siebenmal umkreist wurde.

Kap. 7 enthält die vom Jehovisten, der V. 7—13 unverkennbar ist, dem Zusammenhang seiner Quellen eingefügte Erzählung über Achan's Diebstahl. Sie ist ganz aus einem Guss, einige scheinbare Wiederholungen fallen weniger der literarischen, als der Textkritik anheim. So ist V. 2 מקדם לביתאל Glosse, die Sept. fand weder sie vor, noch ihre Veranlassung, nämlich die Verdrehung des Gotteshauses in ein Teufelshaus. Ausserdem gibt es V. 24 und V. 25 beträchtliche Zusätze. Der MT. ist zu verstehen: „Josua nahm den Achan und die gestohlenen Sachen und seine Söhne und Töchter und sein Vieh und sein Zelt und all seine Habe, (Josua) und ganz Israel mit ihm und sie führten sie hinauf zum Tal Achor . . . . und steinigten ihn (den Achan) und verbrannten sie (die gestohlenen Sachen) und steinigten sie (die Söhne, Töchter, Tiere)." Aber die Worte וכל ישראל עמו V. 24 können nicht von Haus aus so weit von יהושע getrennt gewesen sein, sondern müssen unmittelbar hinter זרח gestanden haben. War nun V. 24 bloss von Achan die Rede — ebenso wie V. 26 bloss über ihm der Hügel aufgerichtet wird —, so wird man den Schluss von V. 25 (וישרפו וגו) für späteren (und zwar in zwei Absätzen erfolgten) Einsatz und den Plural אתם V. 24 für Korrektur halten dürfen. Das Verbrennen beruht auf V. 15, aber V. 14. 15 unterliegen selber dem Verdacht, den allgemeinen Befehl V. 13 ex eventu (nach V. 16sqq.) zu specialisiren. 592

In der Erzählung von der Zerstörung Ai's stösst man in 8, 12. 13 auf die Reste eines von dem massgebenden stark verschiedenen Berichts. Hier ordnet Josua erst, nachdem er und ganz Israel vor Ai angelangt sind, den Hinterhalt an, schickt ihn nicht schon von Gilgal in der Nacht voraus, ehe er selbst am anderen Morgen mit dem Hauptheere folgt. Da die Stärke des Detachements in V. 12, statt auf 30000 auf 5000 Mann angegeben wird, so scheint dies der einfachere und der primäre Bericht (Nr. 1) zu sein[1], wozu

[1]) An gegenseitige Unabhängigkeit ist nicht zu denken. In V. 9. 11 lagert der Hinterhalt zwischen Bethel und Ai westlich von Ai, Josua und das Volk nördlich von Ai, durch ein Tal davon getrennt, in V. 12, 13 finden sich genau die selben Angaben, nur dass Josua im Tal selber übernachtet. Besonders schlagend würde der Vergleich des letzten Satzes von V. 9 mit dem

stimmt, dass er auch der kürzere ist. Im Vorhergehenden gehört V. 3a dazu, wo Josua im Widerspruch zu V. 3b—11 gleich mit gesamter Macht von Gilgal aufbricht. Zwischen V. 3a und V. 12. 13 fehlt nichts Wesentliches, dagegen ist es nicht möglich, diesen Faden in V. 14—29 weiter zu verfolgen. Eine Spur desselben verrät sich vielleicht in וישכימו וגו V. 14; denn nach dem Hauptbericht (Nr. 2) scheint selbigen Tages, an dem die Israeliten etwa nachmittags ankommen, der Kampf loszugehen, „sobald der König von Ai ihrer ansichtig ward.“ Die Sache würde noch klarer sein, wenn man למועד nach 2. Sam. 24, 15 als einen Terminus für die Vesper verstehen und demgemäss לִפְנוֹת עֶרֶב lesen darf. Eine weitere Spur könnte man in V. 20 vgl. mit V. 21 finden, unzweifelhaft wird wenigstens V. 20c in dem folgenden Verse nicht vorausgesetzt. Durchschlagendere Ergebnisse würde die Verwertung der Beobachtung haben, dass dem Hinterhalt in der Anweisung V. 4—8 593 das (doch auf Verabredung beruhende) Zeichen nicht mitgeteilt wird, worauf er V. 18. 19 nach der gegenwärtigen Gestalt der Erzählung losbricht, dass ferner in V. 26, einem verloren stehenden Fragment, das Hochheben der Lanze gar nicht zum Signal dient, und dass dies endlich auch der Natur der Sache nach schwer möglich ist. Hiernach scheinen in der Tat V. 18. 26 Reste von Nr. 1 zu sein. Die Lanze Josua's nimmt hier die selbe Stelle ein wie der Stab Mose's, auch die Ausdrücke erinnern an E. Das בנטות ידך V. 20 ist dann dem Zusammenarbeiter von Nr. 1 und 2 zuzuschreiben, durch den die sakramentale Handlung zu einem überflüssigen und wenig zweckmässigen Zeichen herabgedrückt wurde. — Beachtung verdient, dass die Sept. die aus der Verbindung der zwei verschiedenen Versionen entstandenen Anstösse fast alle beseitigt hat. So fehlen V. 12. 13, ebenso in V. 14 die beiden widersprechenden Zeitbestimmungen, ferner in V. 20 der letzte Satz, endlich ganz V. 26. Ein ähnliches Verfahren der Sept. (oder ihres Textes) lässt sich auch sonst im Buche Josua nachweisen. Dem MT. auf der anderen Seite lässt sich kein besseres Zeugnis ausstellen, als dass er die literarische Analyse in solchem Umfange und in solcher Genauigkeit möglich macht.

---

von V. 13 sein, die Worte sind die selben, nur dass sie V. 9 bedeuten, Josua sei die Nacht noch in Gilgal geblieben, V. 13, er habe sie vor Ai zugebracht. Aber die Wiederholung am Schluss von V. 13 beruht wohl auf Versehen. zu עמק עם vgl. חלק חל 1. Reg. 21, 23. II. 9, 36.

In dem an sehr unpassender Stelle eingefügten Stücke 8, 30 bis 35 tritt der Deuteronomist deutlich hervor, dessen überarbeitende Hand übrigens auch in Kap. 6 und 8 in kleinen Zusätzen gelegentlich zu erkennen ist, z. B. 6, 2. 8, 1 und z. T. 8, 29. Zu dem, was Hollenberg S. 478—481 ausgeführt hat, füge ich nur hinzu, dass der griechische Text noch zu verraten scheint, dass 9, 1. 2 ursprünglich unmittelbar auf 8, 29 folgte. Übrigens ist dieser Übergang selber, herrührend von dem Verf. von 2, 9sq. 6, 27. 5, 1. durchaus sekundären Ursprungs; die Allgemeinheit der Aussage, conform der Vorstellung, dass Josua das ganze Land erobert und den neun Stämmen zu Füssen gelegt habe, steht ebenso wie 5. 1 in einem seltsamen Misverhältnis zu der folgenden sehr lokalen Affäre, die dadurch eingeleitet wird.

Aus 9, 2—27 hat man für Q abzuscheiden V. 17—21 und V. 15c. (bis z. Athnach). Als einen deuteronomistischen Nachtrag sieht Hollenberg V. 22—27 an, aber diese Verse setzen vielmehr V. 16 fort, wie Nöldeke richtig angiebt: es fehlt dazwischen nur die Nachricht, auf die V. 26 sich bezieht. Deuteronomistisch ist die nach V. 23 von dem Fragsteller gar nicht erwartete Antwort V. 24. 25, jedoch nicht deshalb, weil hier der nur im Deuteronomium sich findende Befehl zur Vertilgung der Einwohner des Landes vorausgesetzt wird, sondern deswegen, weil die sprachlichen 594 Wendungen V. 24 und die Übereinstimmung von V. 25 mit Hierem. 26, 14 darauf führen. In V. 27 rührt die Apposition אל־המקום א׳י von dem Deuteronomisten, der Zusatz לעדה ו vom letzten Redaktor her.

In dem Reste hat Hollenberg p. 496 zwei Bestandteile unterschieden. Es ist nicht zu verkennen, dass V. 8. 9 von frischem anhebt, als wäre V. 6. 7 nicht vorhergegangen. Zudem verhandelt hier J o s u a, dort der israel. M a n n. Vgl. V. 7, woraus zu schliessen, dass entweder der Anfang von V. 6 eigentlich zu V. 8 gehört, oder dass J o s u a daselbst vom Harmonisten nachgetragen worden. Da nun V. 8 von V. 9—11 nicht wohl zu trennen ist, V. 12—14 dagegen hinter dem offenbaren Abschluss am Ende von V. 11 neu ansetzen, so erblickt H. in den letzteren Versen die Fortsetzung von V. 6. 7, wozu er dann auch V. 4. 5 hinzunimmt. Es entsteht dadurch ein nahezu vollständiger Zusammenhang, bis auf den mangelnden Schluss, denn mit V. 14 kann die Sache nicht abgetan sein. Die Nichterwähnung Josua's und die frappante

Singularconstruktion in V. 6. 7 führen auf J als Quelle dieser Version. Der zweite jehovistische Bericht, der von V. 15 an, wie es scheint, ausschliesslich befolgt wird, nähert sich an Q: ein ähnliches Verhältnis der drei Bestandteile wie Num. 16. Vgl. V. 16 nach drei Tagen mit V. 17 am dritten Tage, und namentlich die Knechte der Gemeinde mit den Knechten des Hauses resp. Altars Jahve's (gegen Ez. 44).

Die Befreiung Gibeons von der Belagerung 10, 1—15 ist eine geschlossene jehovistische Erzählung, allerdings mit einzelnen späteren Zusätzen, die aber keinen zweiten Faden darstellen. Deuteronomistisch sind in V. 1 der Satz von כאשר bis למלכה, ferner ganz V. 8, nach Hollenberg auch V. 12—14. Gewiss sind diese letzten Verse Nachtrag und ohne Zweifel führen einige Wendungen auf den Deuteronomisten, aber derselbe ist doch nicht als der eigentliche Verfasser anzusehen. Denn V. 13b und V. 14a sehen ihm gar nicht ähnlich, zu geschweigen von עד יקום גוי א׳, was man nach Streichung der eingeschobenen Präterita mit zum Liede rechnen kann.

Mit 10, 15 ist die Verfolgung abgeschlossen, nach wohl vollbrachter Sache kehrt Josua mit dem Heer zurück in das Lager nach Gilgal. Daraus folgt evident, dass V. 16—27 später angehängt sind, um die in dem älteren Berichte verabsäumte Erwürgung der fünf Könige nachzuholen, in einer ähnlichen Tendenz, wie sie die
595 tyrannenhasserischen Zusätze in 10, 1. 6. 2 verfolgen. Der Deuteronomist scheint diesen Nachtrag schon vorgefunden und nur hie und da (10, 27) überarbeitet zu haben. — Ein zweiter Anhang ist V. 28—43. Die in der Höhle von Makkeda begrabenen Könige werden hier noch einmal umgebracht, ursprünglich nach V. 42 ausser Adonibezek wohl alle, nicht bloss der von Hebron. Hollenberg's Einwand gegen Nöldeke trifft nicht (a. O. p. 499), ohne die Inconsequenz der Redaktoren stünde es für die Kritik schlimm. Zu 10, 1—15 verhält sich 10, 28—43 ähnlich wie 11, 10—20 zu 11, 1—9, und wie dort, so tritt auch hier die Hand des Deuteronomisten so hervor, dass man diesen als den eigentlichen Verfasser ansehen darf. Es erhellt dies namentlich aus V. 40—43, einem Schluss, der nicht bloss äusserlich angehängt ist, sondern aus den Einzelposten die von diesen selbst vorgesehene Summe zieht. Wenn Nöldeke meint, die eigentliche Quelle sei Q, so findet sich nicht ein einziger dafür bezeichnender Ausdruck, und bei der

stereotypen Sprache dieser Schrift genügt das zur Widerlegung. Die in V. 28—43 herrschende Vorstellung, wonach Josua ganz Kanaan zur tabula rasa macht, um es dann herrenlos und menschenleer der Verlosung zu unterbreiten, findet sich nicht bloss in Q, sondern auch sonst, namentlich beim Deuteronomisten. Diesem ist es sogar ein Hauptzweck, die beschränkteren Angaben seiner Quellen so zu erweitern, dass daraus die volle Erfüllung der Verheissung, d. h. die totale Eroberung des Landes durch Josua und die Säuberung desselben von den alten Bewohnern hervorgehe, vgl. 21, 43—45. So ist in dem Kern von Kap. 10 nur die Entsetzung Gibeons erzählt, daraus wird dann in der deuteronomistischen Schicht, die sich daran setzt, die Einnahme und Pacificirung des ganzen Juda's. Ähnlich werden in Kap. 11 die bescheideneren Grenzen, in denen sich nach der älteren Tradition die kriegerische Tätigkeit Josua's hält, durch die deuteronomistische Bearbeitung ins Allgemeine erweitert.

Der Kern von Kap. 11 ist in V. 1—9 enthalten. Josua kommt darnach dem Angriffe der vier Könige des Nordens, die sich wider ihn verbündet haben, durch einen plötzlichen Überfall ihres Lagers bei der Quelle von Maron zuvor, verfolgt den Sieg aber nicht weiter, als dass er die Rosse entsehnt und die Wagen verbrennt, und kehrt dann zurück, wahrscheinlich nach dem ursprünglichen Bericht ins Lager zu Gilgal V. 10. Dem Abschlagen der Angreifer lässt der Deuteronomist, der schon in V. 2. 3 die älteren Angaben verallgemeinert hat, die Eroberung des gesamten Nordens folgen 596 V. 10—15, so dass nun ganz Kanaan den Israeliten zu Füssen liegt V. 16—20. Zu V. 16—20 ist vielleicht der Schluss von V. 23 hinzuzunehmen, im Übrigen sind die Verse 21—23 ein Anhang von noch späterem Ursprung.

Über die Herkunft von Kap. 12 entscheidet natürlich nicht die bloss aus Eigennamen und Zahlwörtern bestehende Tabelle V. 9sqq., sondern die Einleitung V. 1—8. Diese weist nirgends eine Spur von Q auf, dagegen viele Merkmale des Deuteronomisten, s. Hollenberg p. 499sq. Man hat keinen Grund, ihn nicht für den Verfasser des ganzen Kapitels anzusehen. Aus einer der ursprünglichen Quellen des Jehovisten ist dasselbe jedenfalls nicht entlehnt, denn diesen ist die Vorstellung von Josua als Besieger von dreissig Königen fremd. Nach 24, 12 (Sept.) schlägt er zwei Könige der Amoriter, nach Kap. 6—11 nimmt er Jericho und Ai mit Gewalt,

Gibeon durch Vertrag ein, befreit letztere Stadt von den fünf südlichen und überwindet dann noch die vier nördlichen Könige.

2. Während die Erzählung über die Kriege Josua's höchstens verlorene Spuren von Q aufweist, wird uns die Verteilung der Stammgebiete vorzugsweise aus dieser Quelle mitgeteilt. Man rechnet zu ihr 13, 15—14, 5. Kap. 15 (ausg. V. 13—19 und einiges andere) 16, 1—8. 17, 1—10. 18, 1. V. 11—25. Kap. 19 (ausg. V. 49. 50) Kap. 20 (ausser einigen Zusätzen) Kap. 21. 22, 9—34. Die Einzelheiten der Ausscheidung seien zunächst dahingestellt. Zweifelhaft ist die Natur des einleitenden Stückes 13, 15—33; es ist zwar durchaus in Anlehnung an Q geschrieben, jedoch wohl von sekundärer Hand; s. V. 21. 30—33 und vgl. ausserdem 14, 3, welcher Vers nicht gut auf etwas ganz frisch Erzähltes hinweisen kann. Fraglich ist ferner, ob der Zusammenhang von Q, dessen wesentliche Vollständigkeit unbestreitbar ist, ganz in der ursprünglichen Ordnung vorliegt. Es scheint eine kleine Umstellung statt gefunden zu haben und dadurch die Vorstellung über den ganzen Hergang bedeutend modificirt zu sein. Der Vers 18, 1 muss seinen Platz vor 14, 1—5 gehabt haben. Denn nur an dieser Stelle hat der Satz „das Land lag ihnen unterworfen zu Füssen“ in Q einen Sinn, und wie 19, 51 die allgemeine, nicht etwa bloss für Kap. 18. 19, sondern für Kap. 14—19 giltige Unterschrift ist, so entspricht ihr 18, 1 und 14, 1 als allgemeine Überschrift. Warum sollte auch, da ja in Q Juda Manasse und Ephraim 597 gleichfalls ihr Erbteil durch das Los angewiesen bekommen, bloss für die übrigen sieben Stämme hervorgehoben werden, dass ihre Lose an heiliger Stätte geworfen seien? Vielmehr geht die Verlosung in Q, da sie das unterschiedslose Verfahren ist, von vornherein vor dem hl. Zelte in Silo vor sich, und 18, 1 ist eigentlich die Einleitung zu 14, 1—5. Aus dieser Annahme fliesst freilich die Konsequenz, dass die Numerirung der Lose in Kap. 19 überall nicht zu Q gehöre; diese Konsequenz hat aber auch mehr für als gegen sich. Es findet sich nämlich grade in den Einleitungsformeln mehrfach eine Doppelheit des Ausdrucks, die kaum aus irgend einer schriftstellerischen Absicht oder Gewohnheit zu begreifen ist. Wozu, nachdem לשמעון gesagt ist 19, 1, noch למטה ב' ש' hinterdrein? Ähnlich V. 17. 32. Man kann das nur aus mechanischer Verbindung zweier Quellen erklären. Wenn dieselbe in anderen Fällen (V. 10. 24. 40) nicht so ungeschickt vollzogen ist, so kann

das nicht befremden; wohl aber ist es auffallend, dass 18, 11, an der ersten und markirtesten Stelle, die Ordinalzahl fehlt: hier haben wir noch die originale Einleitungsformel von Q in ihrer einfachen Gestalt. In Q wurden die drei ersten und die sieben folgenden Stämme ganz auf gleicher Linie und in ununterbrochener Reihe behandelt; wenn die Lose Nummern erhalten hätten, so würde das Benjamin's als das vierte bezeichnet worden sein.

Der Zweck der Umsetzung von 18, 1 ist, Anschluss an die jehovistische Tradition zu gewinnen. Nach der ursprünglichen Form dieser letzteren nehmen Juda und Joseph ihr Land vorab in Besitz, nach Anweisung, nicht nach dem Lose; das Übrigbleibende wird hernach von Silo aus (nach einer anderen Version vielleicht von Sichem aus, siehe die charakteristische Korrektur der Sept. zu 24, 1. 25) unter die anderen Stämme verlost. Die jehovistische Tradition steht völlig selbständig und unabhängig neben der des Vierbundesbuchs. Sie ist freilich nur in Resten erhalten, aber diese sind eben als Fragmente keine Ergänzungen. Grossenteils vertragen sie sich auch nicht mit dem Hauptbericht. Z. B. steht es in völligem Widerspruch zu dem letzteren, wenn in 17, 14—18 Ephraim und Manasse als Stamm Joseph zusammen nur Ein Stammgebiet bekommen. Es gelingt leider nicht, den jehovistischen Bericht zu reconstruiren, doch will ich versuchen, seine Teile zu sammeln und, so gut es geht, zusammenzusetzen.

Derselbe ist auch hier bereits deuteronomistisch überarbeitet gewesen, als er von dem letzten Redaktor mit Q verbunden wurde. Wie Hollenberg p. 500 nachweist, rührt der grösste Teil von 13, 1—14 vom Deuteronomisten her, vielleicht nur V. 1 und V. 7 nicht; 598 doch scheinen die $9^{1}/_{2}$ Stämme in V. 7 bedenklich und ich bezweifle, dass 13, 1 an diese Stelle gehört. Auch 14, 6—15 ist ganz deuteronomistisch, eine vorbereitende Sanktion des Faktums 15, 13—19; s. Hollenberg p. 501 sq. Bemerkenswerter Weise wird 14, 6 besonders hervorgehoben, Gilgal sei die Scene gewesen: zum Beweise, dass der Vf. den jehovistischen Zusammenhang voraussetzt[1]. In Kap. 15 lassen sich ausser V. 13—19 nur wenige Spuren von JE erkennen. Jenes eine Stück setzt aber nach בתוך ב' י' V. 13 voraus, dass vorher auch in JE das Gebiet Juda's beschrieben worden war. Zwei Reste dieser Beschreibung sind uns noch erhalten.

[1] Übrigens ein Grund mehr für die Umstellung von 18, 1.

Erstens der Schluss von V. 4: das soll euch die Südgrenze sein, in Q werden die Judäer nicht angeredet. Zweitens die Unterschrift in V. 12b, welche mit Q V. 20 (= V. 1) kollidirt, natürlich nachdem V. 13—19 ausgehoben sind. Dass in JE gleichfalls ein Verzeichnis der judäischen Städte — wenn auch gewiss nur der bedeutenderen — auf die Beschreibung des judäischen Gebiets gefolgt ist, darf man wohl aus V. 63 schliessen, der am besten als Anhang zu einem solchen zu verstehen ist, vgl. 17, 12. 16, 10 mit 17, 11. 16, 9. Indessen wage ich nicht, בנותיה in V. 29. 45. 47 als Spur von JE anzusehen.

Bemerkenswert ausführlich, obwohl nicht vollständig, ist die jehovistische Beschreibung des Gebiets und der Städte Joseph's erhalten. Aus Q stammt nur der kleinere Teil von Kap. 16. 17 (wenigstens nach meiner Meinung, die ich jetzt zunächst begründen will), und noch dazu ist diese nicht unversehrt und in der ursprünglichen Ordnung belassen. Was sollen 17, 1a die Worte „denn er ist der Erstgeborene Joseph's" anders begründen, als dass Manasse mit Recht zuerst aufgeführt werde? Es muss also in Q — denn vgl. 17, 1a mit 15, 1. 20. 16, 8 — Ephraim erst hinter Manasse gefolgt sein, wie 14, 4. Weiter gehört von Ephraim zu Q nur 16, 4—8. Denn in V. 1—3 gilt das Los[1]) der Söhne Joseph's als eines, wie 17, 14—18, dagegen wird 14, 4. Gen. 48, 5 in Q ausdrücklich hervorgehoben, Manasse und Ephraim seien als zwei Stämme zu zählen und darnach wird in der Tat 16, 8. 17, 1 verfahren. Zudem wird die Grenze 16, 1—3 in V. 4sqq. noch ein-599 mal wiederholt, ohne Frage nicht von dem selben Verfasser[2]). Der Anfang fehlt vor 16, 4 und ist nach 15, 1. 17, 1. u. s. w. zu ergänzen. Der Schluss ist vorhanden in 16, 8; schon dadurch werden V. 9. 10 von Q ausgeschlossen. In Kap. 17 ist umgekehrt von Manasse der Anfang erhalten V. 1a, aber der Schluss fehlt hinter 17, 9; denn von V. 10a oder V. 10b an wird nur jehovisti-

[1]) D. i. hier das Gebiet. Das ist auch eine Abweichung von Q, steht aber im Einklang mit 18, 14, wo גורל = חבל.

[2]) Die Ähnlichkeit der geograph. Ausdrücke ist dem nicht entgegen zu halten, denn einmal hat diese bei t. t. nicht viel zu besagen und sodann ist es ohnehin sicher, dass der jüngere Autor den älteren benutzt und ausgeschrieben hat. Für die Priorität kommt in Betracht, dass die Grenze zwischen Ephraim und Manasse auch in Q entweder gar nicht oder beinahe gar nicht angegeben wird.

scher Zusammenhang gegeben. Was zwischen V. 1 und V. 9 steht, rührt übrigens auch nicht alles aus Q her. Von V. 5 (wozu V. 6 eine Glosse) befremdet der Ausdruck (חבל) und die von Knobel nicht beseitigte Inconvenienz mit V. 2, der 8. Vers trennt V. 7 und V. 9 auf üble Weise, in V. 9 selber gehört zusammen die Grenze geht südlich herab bis zum Bache Kana, was nördlich vom Bach, ist Manasse's Gebiet, dazwischen sind die Worte diese Städte gehören Ephraim unter den Städten Manasse's ein fremdartiger Einsatz, verwandten Inhalts mit V. 8.

Für JE bleibt somit übrig: 16, 1—3. V. 9. 10. 17, 5. 8. 9 (diese Städte in Manasse gehören Ephraim) V. 10b. V. 11—18. Ein vollständiger Zusammenhang ist dies nicht. Z. B. sieht der jehovistische Satz in 17, 9 auf eine längere Aufzählung von Städten Ephraims in Manasse zurück, von der jetzt nur die Notiz V. 8 übrig ist, die an En Tappuach V. 7 angeknüpft werden konnte. Auch 16, 10 setzt um so wahrscheinlicher ein vorausgegangenes ephraim. Stadtregister voraus, als das gegenwärtige Fehlen eines solchen höchst befremdlich und nur durch absichtliche Fortlassung eines samariterfeindlichen Redaktors zu erklären ist. Zusammenhangslos steht ferner 16, 9, indes scheint dieser Vers erst aus 17, 8. 9 entlehnt und vom letzten Redaktor als Nachtrag an Q 16, 4—8 angehängt zu sein. Trotz ihres fragmentarischen Charakters kann man sich doch wohl noch eine Vorstellung der jehovistischen Landesbeschreibung machen. Die beiden Hälften von Joseph erhalten nur Ein Stammland, dessen Grenzen zu Anfang angegeben werden (16, 1—3, der Norden fehlt gegenwärtig). In diesem Lande erhält Ephraim wir wissen nicht wie viele und Manasse zehn Anteile („Messschnüre" 17, 5). Ephraim's bedeutendere Städte werden aufgezählt und daran wird eine Restriktion geknüpft 16, 10. Sodann wird Manasse's Gebiet besprochen und gesagt, einige wichtige Städte darin seien ephraimitisch, seinerseits aber greife auch Manasse nach Norden über in das Gebiet Aser's und Zebulon's und besitze dort mehrere der wichtigsten Städte, deren Bevölkerung jedoch kanaanitisch sei 17, 5. 8—13. Ein Nachtrag ist 17, 14—18, in etwas verworrener (doppelter?) Gestalt überliefert und nicht ganz durchsichtig. Es ist auffallend, wie kraus hier die Gebiete durcheinander gehen, so dass sie eigentlich weniger durch bestimmte Linien, als durch Städte (לערים 18, 9) sich begrenzen lassen. Offenbar aber entspricht dies der krausen Wirklichkeit.

600

Der jehovistische Faden setzt sich fort mit 18, 2—10. Nachdem die beiden Hauptstämme längst sich niedergelassen haben, säumen die übrigen noch, bis Josua sie treibt, ihm eine Übersicht des noch restirenden Landes zu verschaffen, und darnach dann jedem einzelnen durch das Los die Gegend zuweist, die er sich erkämpfen soll. Die Zeit ist inzwischen vorgerückt 18, 3, auch der Ort hat sich verändert, das Lager befindet sich nicht mehr in Gilgal 14, 6, sondern in Silo 18, 9: der betreffende Übergang ist aber ausgelassen und durch Q 18, 1 ersetzt. Vielleicht stand ursprünglich 13, 1. 7 an dieser Stelle, sicher wird das übrig gebliebene Land in 13, 2sqq. falsch gedeutet. In 18, 7, aber auch nur in diesem Verse, erkennt Hollenberg p. 501 die Hand des Deuteronomisten, der überall die 2½ Stämme und die Leviten nachträgt.

Gemäss 18, 2—10 müssen nun auch die Gebiete der sieben kleineren Stämme sämtlich in JE beschrieben worden sein, entsprechend dem Sepher, welches Josua hatte aufnehmen lassen. Spuren dieser Beschreibung sind, wie eben gezeigt ist, namentlich in den Eingangsformeln erhalten. Im Übrigen muss dieselbe der von Q, wie nicht anders möglich, so ähnlich gewesen sein, dass nur selten Anlass war, die Angaben der beiden Quellen neben einander mitzuteilen. Indes mögen einige Schwierigkeiten, die das Verständnis der Grenzen macht, von geographischen Dubletten herrühren; ausserdem mögen ein paar Aufzählungen von Städtenamen in Kap. 19, welche sich in die zu Grunde gelegte Form der Grenzbestimmung aus Q gar nicht fügen wollen, von dem letzten Redaktor aus JE nachgetragen sein, z. B. V. 15. 24b. 25a. 28. 30. 35—38, denn nach 18,9 wurde grade in JE das Gebiet nach Städten beschrie-601 ben [1]). Den Schluss der jehovistischen Geographie bilden die Verse 19, 49. 50, wo jedoch wahrscheinlich eine Notiz, welche 24, 33 vorbereitet, ausgelassen ist, weil sie der späteren Vorstellung fremdartig und widersprechend war. Dazu kommt dann noch 21, 43—45.

Kap. 20. 21 enthalten ausser 21, 43—45 nichts vom Jehovisten oder Deuteronomisten. Von diesem letzteren insbesondere rühren die deuteronomistisch klingenden Zusätze in Kap. 20 nicht her, sondern, wie Hollenberg (der Charakter der alex. Übersetzung des

[1]) Auf die Summen ist übrigens bei der Quellenkritik kein Gewicht zu legen, sie sind späteren Ursprungs und erst der gegenwärtigen Textgestalt beigefügt. — 19, 47 ist jedenfalls auch nicht aus Q.

Buchs Josua, Mörs 1876, p. 15) gezeigt hat, sind sie sehr späten Ursprungs. In der Sept. fehlt בבלי דעת V. 3, und die Verse 4—6 gänzlich, mit Ausnahme der Worte עד עמדו ל״ה״למשפט. Die Sept. enthält mit andern Worten die sämtlichen „deuteron.“ Ergänzungen nicht, natürlich nicht weil sie Quellenkritik getrieben hat, sondern weil dieselben jüngeren Datums sind als die hebräische Vorlage der Sept. Vgl. Kayser p. 147 sq. — In Kap. 22 gehört V. 1—8 jedenfalls nicht zu Q. V. 1—6 stammen vom Deuteronomisten, V. 8 aus einer Quelle des Jehovisten. In der Mitte ist V. 7a Glosse, V. 7b der Übergang von V. 6 auf V. 8: „und als Josua sie entliess und segnete, da sagte er ihnen auch noch“. Von V. 9 an lässt sich nirgend mehr eine Spur des Deuteronomisten erkennen, die Vorstellungen und Ausdrücke sind hier rein die von Q.

Dagegen ist Kap. 23 von Anfang bis zu Ende eine Composition des Deuteronomisten, s. Hollenberg Stud. und Krit. p. 481 sqq., der auch die ergänzende Rücksichtnahme auf Kap. 24 nachweist. Dies letzte Kapitel fand der Deuteronomist im jehov. Geschichtsbuche vor, die Quelle charakterisirt sich nach Hollenberg a. O. als E. Sprachlich durch א״הדברים האלה, Elohim V. 1, mit plural. Adjektiv V. 19. Gen. 20, 13, Götter der Fremde V. 20. 23. Gen. 35, 2, Schwert und Bogen V. 12. Gen. 48, 22; inhaltlich durch die Eiche bei Sichem Gen. 35, 4, durch die Bestattung der Gebeine Joseph's Gen. 50, 24 sq., durch die Vorstellung, in der Familie der Erzväter sei Vielgötterei vorgekommen V. 14. Gen. 25, 2—4. Freilich ist E, wie gewöhnlich, überarbeitet. Als deuteron. Zusätze sind zu erkennen die Worte ויקרא bis ולשטריו in V. 1 (= 23, 2), ferner ganz V. 13 (Deut. 6, 10), endlich der in Sept. und Jud. 2, 6 unmittelbar auf V. 28 folgende V. 31 (wegen der Anschauung, dass die Generation Josua's noch bundestreu gewesen, dann aber der grosse Abfall erfolgt sei). Noch späteren Ursprungs ist wohl V. 26a, dagegen sind V. 9. 10 für den Zusammenhang wichtig und nicht von Deut. 23, 5. 6 abhängig. Jehovistische Zutaten sind in V. 11 602 die sieben Völker[1]), in V. 12 der Anfang von ואשלח bis מפניכם,

[1]) Die sieben Völker haben in V. 11 gar keinen Platz, der Anfang von V. 12 aber bezieht sich durch אותם auf die Aufzählung derselben zurück und ist also gleichfalls jehovistisch. Für „zwei Könige der Amoriter“ liest die Sept. richtig zwölf, Amoriter ist in E der allgemeine Name der Urbevölkerung, wie bei Amos. Darum ist auch in V. 18 את כל העמים ו spätere Zutat.

endlich in V. 17—19 allerlei Retouchen, z. B. את־כל־העמים וְ V. 18, der Satz nach dem Athnach V. 19.

Das Kapitel ist sehr wichtig für die Reconstruktion von E, sowohl im Einzelnen, was die Reklamation bestimmter Stücke des Hexateuchs für diese Quelle betrifft (wie Gen. 33, 19. Deut. 31, 14—22), als auch namentlich im Allgemeinen, was den Inhalt und Charakter derselben überhaupt angeht. Sie hat enthalten: die Geschichte der Erzväter, die Einwanderung Israels in Ägypten, die Plagen, den Durchzug durchs Schilfmeer, den langjährigen Aufenthalt in der Wüste, die Eroberung des östlichen Amoriterlandes, die Vereitlung der feindlichen Absicht Balak's und Bileam's, die Einnahme Jericho's, die Vertreibung von im Ganzen 12 Königen des westlichen Amoriters, endlich die Verteilung des gewonnenen Landes, wobei Josua und Eleazar besonders bedacht werden. Also umfasste E den ganzen historischen Stoff des Pentateuchs (wenigstens von der Erzvätergeschichte an) und des Buches Josua: für das letztere scheint es die eigentliche Hauptquelle zu sein. Als charakteristische Eigentümlichkeiten treten hervor: 1. der Name Amoriter als Generalbezeichnung der früheren Bevölkerung Palästina's. 2. Sichem als heilige Versammlungsstätte. 3. Josua als zweiter Mose (V. 25, vgl. Deut. 27. Jos. 8). 4. Aharon neben Mose wie Eleazar neben Josua (V. 5. 33). 5. das Interesse für Joseph (V. 32) und die Lokalitäten in Ephraim (V. 30. 33). 6. die Altersangabe 24, 29. 7. das starke Bewusstsein von der Einzigartigkeit der Religion Israels im Vergleich zu den übrigen gleichzeitigen und älteren Religionsstufen, der ausgeprägte Begriff des Heidentums, den z. B. J gar nicht kennt. 8. die Umdeutung der Masseba im Tempelbezirk von Sichem in ein Erinnerungszeichen.

Die Untersuchung des Erzählungsstoffes im Hexateuch ist damit abgeschlossen und es bleibt nur noch übrig, die grossen gesetzlichen Corpora einer literarischen Analyse zu unterwerfen.

III. Die grossen Gesetzeskörper des Pentateuchs hinsichtlich ihrer inneren Struktur und ihrer Verbindung mit der Erzählung.

XXII
407
Wir haben bisher bloss den Erzählungsfaden verfolgt und die ihn unterbrechenden grossen Gesetzsammlungen ausgeschieden, gegenwärtig ist es die Absicht, die letzteren auf ihren literarischen

Charakter zu untersuchen. Wir beginnen mit dem Priestercodex, wie man kurz die Gruppe von Gesetzen bezeichnen kann, deren Kern der Leviticus ist, zu der ausserdem die zweite Hälfte des Buches Exodus von Kap. 25 an (ausgenommen Kap. 32—34) und der sämtliche gesetzliche und historisch-gesetzliche Stoff des Buches Numeri gehört. Dies ist anerkanntermassen eine gleichartige Stufe der Gesetzgebung, die sich von der jehovistischen (Exod. 20—23. Kap. 24) und deuteronomischen unterscheidet, und durch Inhalt und Sprache ebenso wie durch direkte Beziehungen mit Q in engster Verbindung steht. Aber die materielle Gleichartigkeit bedeutet nicht systematische Einheit. Der Priestercodex in seiner gegenwärtigen Form und Grösse weist nicht die planvolle Gliederung und strenge Construktion auf, wodurch sich Q auszeichnet, es ist ein Conglomerat, 408 worin sich an einen ursprünglichen Kern (= Q) andere Schichten in gleichartiger Krystallisation angesetzt haben. Es wird jetzt die Aufgabe sein, dem literarischen Process, worin die Schichtung der Gesetzesmasse des mittleren Pentateuchs entstanden ist, nachzuspüren. Vgl. de Wette, Beiträge II, 273 sqq., Kuenen, Th. Tijdschrift IV (1870), 487 sqq. 395 sq.

Die Einrichtung des Priesterdienstes der Stiftshütte.
Exod. 25 — Lev. 16.

1. Das erste grosse Stück des Priestercodex läuft von Exod. 25 bis Lev. 10. Hier wird es leicht zugegeben werden, dass Lev. 1—7 den Zusammenhang zwischen Exod. 40 und Lev. 8 in einer jedenfalls von dem Verfasser von Exod. 40 nicht vorgesehenen Weise trennt, s. Ewald[3] I p. 141. Nachdem die Arbeiten für das Heiligtum beendigt und abgeliefert sind, wird 40, 1—15 befohlen, erstens das Tabernakel mit seinen Geräten aufzustellen, zweitens es zu salben und die Priester einzuweihen; beides soll am 1. Tage des 1. Monats (des 2. Jahres) geschehen. Es heisst dann weiter, Mose habe alles getan, was ihm aufgetragen. In Wirklichkeit aber besorgt er am 1. Tage des 1. Monats bloss die Aufrichtung der Hütte 40, 17—38, dagegen folgt die Einweihung der Hütte und der Priester erst Lev. 8. Diese Trennung der zwei zusammengehörigen Teile in der Ausführung entspricht nicht ihrer sachlichen und zeitlichen Verbindung in dem Befehl: dem Verfasser von 40, 1—15 muss Exod. 40 und Lev. 8 in unmittelbarer Folge und ohne Dazwischentreten von Lev. 1—7 vor Augen gelegen haben.

Die Veranlassung, weshalb Lev. 1—7 hier eingedrungen ist, ist leicht zu finden. Da Lev. 8 die ersten Opfer dargebracht wurden, so schienen die allgemeinen Opferregeln vorher ihren Ort zu haben. Hätte aber der Verfasser von Exod. 29. Lev. 8 selbige vorausgesetzt, so hätte er nicht nötig gehabt, noch einmal in solcher Ausführlichkeit das Verfahren anzugeben: in historischer Form gehalten ist Exod. 29. Lev. 8—10 ein Pendant zu Lev. 1—7, das nur nicht ganz so vollständig ist. Vgl. das Sündopfer Exod. 29, 10—14. Lev. 9, 8—11. V. 15, das Brandopfer Exod. 29, 15—18. Lev. 9, 12—14. V. 16, das Dankopfer Exod. 29, 19—28. 31—34. Lev. 9, 18—21 und das Thamid Exod. 29, 38—43; ferner die Mincha beim Dankopfer Exod. 29, 2sq. 23sq. und beim Brandopfer Lev. 9, 4. 16. 10, 409 12sq., endlich den Anteil der Priester Exod. 29, 27sq. Lev. 9, 21. 10, 12—20 und der Darbringer Exod. 29, 31—34. Was die Reihenfolge der Opfer betrifft, so erhält man darüber sogar ausschliesslich aus Exod. 29. Lev. 9 Auskunft, wie überhaupt hier in Folge der gewählten historischen Einkleidung ein viel anschaulicheres Bild des wirklichen Herganges bei einem grossen Opferfeste gegeben wird. Trotz aller Gleichartigkeit herrscht übrigens keine volle Übereinstimmung in den beiden Opferordnungen. Ich will nur auf einen Punkt aufmerksam machen, nämlich auf die Differenz in dem Sündopferritus, von der schon der Nachtrag Lev. 10, 16—20 Akt genommen hat. In Lev. 4 wird das Blut beim gewöhnlichen Sündopfer an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen, dagegen beim Sündopfer des Hohenpriesters und des Volkes in das Innere der Hütte gebracht, an den Vorhang gesprengt und an die Hörner des Räucheraltars gestrichen. Dieser Unterschied wird Exod. 29 und Lev. 9 nicht gemacht, vielmehr wird 29, 12. 9, 9. 15 auch beim Sündopfer des Hohenpriesters und des Volkes das Blut nur an den Opferaltar gestrichen. Es ist dies aber hier offenbar der solenne Ritus, denn es hat keinen Sinn anzunehmen, bei der Einweihung der Hütte sei ausnahmsweise drei Male eine weniger feierliche Form beliebt worden, und ausserdem wird 29, 14. 9, 11. 15 das Fleisch grade so draussen vor dem Lager verbrannt, wie es nach Lev. 4 nur bei den heiligsten Sündopfern geschieht, deren Blut in das Innere der Hütte gekommen ist[1]. Also eine unleugbare und un-

[1] Dies der Anlass der Correktur 10, 16—20, welche auf dem Boden von Lev. 4 steht. Gegen Kuenen.

auflösbare Differenz. Lev. 4 geht einen Schritt über Exod. 29. Lev. 9 hinaus, die Steigerung erscheint auch darin, dass hier als Sündopfer des Volkes eine Farre gefordert wird, während Lev. 9 (vgl. Kap. 16) nur ein Ziegenbock. Schliesslich scheint es nach der Unterschrift 7, 38, als ob die Überschrift 1, 1 erst später zugesetzt worden sei, um Lev. 1 — 7 in die Stiftshüttengesetzgebung einzufügen; jedoch wird die letztere sachlich vorausgesetzt.

Was übrig bleibt, ist eine zusammenhängende Gottesdienstordnung in historischer Form, zerfallend in die Anweisung Exod. 25—31 und in die Ausführung Kap. 35—40. Lev. 8—10. Man hat hier unleugbar den Eindruck pragmatischer Konsequenz, gut in einander greifender Glieder. Dennoch ist das Ganze, literarisch betrachtet, nicht aus Einem Guss.

2. In der Anweisung, mit der wir die Untersuchung beginnen, 410 ist alles, was hinter Kap. 25—29 folgt, ein Nachtrag von späterer Hand. Zuerst wird da Befehl und Vorschrift gegeben 30, 1—10, einen goldenen Räucheraltar zu machen. Man hat sich von jeher den Kopf darüber zerbrochen, warum erst an dieser Stelle, warum getrennt von den übrigen Geräten des inneren Heiligtums, warum sogar nach der Verordnung über den Priesterornat und die Inauguration des Gottesdienstes. Der Grund, warum der Verfasser von Kap. 25sqq. an der Stelle, wo er die innere Einrichtung der Hütte, bestehend in Lade und Kapporeth, Tisch und Leuchter, beschreibt, den goldenen Räucheraltar nicht mit aufführt, ist der, dass er von letzterem nichts weiss. Vergessen kann er ihn nicht haben — so bleibt keine weitere Möglichkeit, alle sonstigen Erklärungen sind vergeblich. Insbesondere ist es verkehrt, den Anstoss dadurch zu beseitigen oder zu applaniren, dass man ihn auf gleiche Stufe mit anderen angeblichen Wunderlichkeiten der Anordnung setzt, z. B. damit, dass die Geräte des Tabernakels Kap. 25 vor diesem selber Kap. 26 angeordnet werden. Dies ist ganz sachgemäss, im Befehl kommt erst der Zweck und dann das Mittel, in der Ausführung umgekehrt erst das Mittel und dann der Zweck. Ebenso ist es durchaus nicht auffallend, wenn untergeordnete Apparate wie die Schlachttische oder das Waschbecken, die keine Bedeutung für den eigentlichen Kultus haben, entweder überhaupt nicht aufgeführt oder nachgetragen werden. Das lässt sich damit gar nicht vergleichen, dass das wichtigste Gerät des Heiligen an der Stelle, wo es notwendig hingehört, übergangen wird.

Die Tragweite meiner Aufstellung erfordert es, sie eingehender zu begründen. Ezechiel unterscheidet nicht zwischen dem Tisch und dem Altar im Naos, sondern setzt beides gleich. Denn er sagt 41, 21sq.: „vor dem Adyton stand etwas, aussehend wie ein hölzerner Altar, drei Ellen hoch, zwei Ellen lang und breit, und hatte vorstehende Ecken, und sein Gestell und seine Wände waren von Holz: das ist der Tisch, der vor Jahve steht.“ Dem entsprechend bezeichnet er den Dienst der Priester im inneren Heiligtum als den Dienst am Tisch 44, 16. Tisch ist der Name, Altar der Zweck. Entsprechend nennt Maleachi umgekehrt den s. g. Brandopferaltar Tisch.

Im Priestercodex selber erscheint der Räucheraltar nur in gewissen Stücken, fehlt aber in anderen, wo man ihn erwarten muss. Es ist bereits darauf hingewiesen, dass der Ritus des feierlichsten Sündopfers zwar in Lev. 4 am goldenen Altar, in Exod. 29. Lev. 8. 9 411 aber ohne denselben vor sich geht. Auffallender noch ist, dass in Stellen, wo es sich um das feierlichste Räucheropfer handelt, von dem betreffenden Altar keine Spur zu entdecken ist. So namentlich in Lev. 16. Um im Heiligtum zu räuchern, nimmt Aharon eine Pfanne, füllt sie mit Kohlen vom Brandopferaltar — so richtig Ibn Ezra, vgl. V. 12 mit V. 18—20 — und tut im Adyton den Weihrauch darauf. Ebenso wird Lev. 10, 1sqq. Num. 16 und 17 auf Pfannen geräuchert, deren jeder Priester eine besitzt. Die Kohlen werden vom Brandopferaltar genommen Num. 17, 11, der mit den Pfannen der Korahiten überzogen ist V. 3. 4.[1]) Nämlich der Altar schlechthin ist überall der Hauptaltar. Der Name Brandopferaltar kommt erst in den Partien vor, die den Räucheraltar voraussetzen (ausser dem Pentateuch nur in der Chronik), in den älteren Partien heisst es einfach der Altar, z. B. Exod. 27, wo es doch besonders nötig gewesen wäre, die nähere Bestimmung hinzuzufügen — vgl. dagegen die Parallele 38, 1sqq.

Dass 1 Reg. 7, 48 goldener Altar und goldener Tisch unterschieden werden, muss ich anerkennen. Aber der Text dieses Kapitels ist corrupt und interpolirt. In dem angeführten Verse ist das Schlusswort זהב jedenfalls unecht, denn man kann zwar wohl einen vergoldeten Tisch einen goldenen Tisch nennen, aber nicht sagen: er machte den Tisch aus Gold, für: er überzog ihn

---

[1]) Wer das Feuer anders woher nimmt, ist des Todes Lev. 10, 1sqq. Ganz richtig verstehen diese Stelle Aphraates S. 62 und Georgius Syncellus.

mit Gold. Wahrscheinlich ist ausserdem ואת־השלחן Interpolation, da 6, 20. 22 nur von der Verfertigung des goldenen Altars die Rede ist. Was wir gewöhnlich den goldenen Tisch nennen, sah nach Ezech. 41, 21 aus wie ein Altar und kann demgemäss hier der goldene Altar genannt werden. Selbst im nachexilischen Tempel scheint es einen besonderen Räucheraltar neben dem Tisch nicht gegeben zu haben. Allerdings wird 1 Macc. 1, 21. 4, 49 erzählt, er sei mit den übrigen Geräten des Heiligtums von Antiochus IV. fortgeschleppt und beim Tempelweihfest neu gemacht. Aber dieser mehr in Bausch und Bogen gehaltenen Angabe tritt die sichere Tatsache gegenüber, dass die Römer bei der Zerstörung Jerusalems nur Tisch und Leuchter vorgefunden und erbeutet haben. Und höchst bemerkenswert ist es, dass in der Sept. die Stelle Exod. 37, 25—29 fehlt, der Räucheraltar also zwar wohl befohlen, aber nicht ausgeführt wird. Unter diesen Umständen ist end- 412 lich auch die schwankende Ortsangabe Exod. 30, 6 und der vermeintliche Irrtum des Verfassers des Hebräerbriefes wichtig und begreiflich.

Das gewonnene Resultat ist zugleich ein kritisches Princip von einschneidenden Konsequenzen. Die genuine Gesetzgebung von Q, zu der jedenfalls Exod. 25sqq. schon wegen der historischen Form gehört, kennt den Räucheraltar nicht. Alle Stücke, in denen derselbe integrirend vorkommt, gehören einer secundären Schicht an, ebenso alle die, in denen der Hauptaltar nicht einfach המזבח, sondern מזבח העלה genannt wird. Lassen wir indessen die Konsequenzen vorläufig auf sich beruhen und fahren fort in der Prüfung von Exod. 30.

Es folgt hier V. 11—16 die Verordnung der Kopfsteuer für die Aboda. Wenn es darin zu Anfang heisst: „wenn du die Summe der Kinder Israel aufnehmen wirst nach ihren Gemusterten, so sollen sie jeder sein Sühngeld geben,“ so wird damit verwiesen auf eine künftige Musterung und zwar auf die, welche Num. 1 vorgenommen wird. Das konnte nun aber nur ein Späterer tun, dem Num. 1 fertig vorlag, nicht der ursprüngliche Verfasser, der jenes Kapitel noch gar nicht geschrieben hatte und es also auch nicht voraussetzen konnte: er hätte mindestens den Befehl berichten müssen, dass die Musterung angestellt werden solle, ehe er davon als von einer bekanntlich demnächst eintretenden Tatsache in einem Nebensatze redete. Die Konsequenz ist ebenso notwendig, wie die Prämisse sicher.

Ein ferneres wichtiges Merkmal für den sekundären Charakter von Kap. 30 tritt in der Verordnung über das Salböl hervor V. 22 bis 33. Hier wird nämlich in V. 30 befohlen, nicht bloss Aharon (= der Hohepriester), sondern auch seine Söhne (= die gewöhnlichen Priester) sollen gesalbt werden. Anderswo jedoch zeichnet die Salbung den obersten Priester vor den Amtsgenossen aus, s. Knobel zu Lev. 8, 10—12. So vor allen Dingen in der Ordinationsceremonie Exod. 29, auf die natürlich das grösste Gewicht zu legen ist; vgl. V. 7 mit V. 8. 9 (Lev. 8, 12 mit V. 13) und ausserdem V. 29sq., wo die Salbung ebenso wie die Anlegung des heiligen Ornats (Num. 20, 26. 28) die Succession zum Hohenpriestertum bedeutet. Gleicherweise aber auch Lev. 4, 3. 5. 16. 6, 13. 15. 16, 32. 21, 10. 12. Num. 35, 25; besonders deutlich spricht der Name der gesalbte Priester = der Hohepriester, vgl. Dan. 9, 25sq. 2. Macc. 1, 10. Dagegen stimmen mit der Exod. 30, 30 herrschenden Anschauung überein die Stellen Exod. 28, 41. 30, 30. 40, 15. 413 Lev. 7, 36. 10, 7. Num. 3, 3. Dass hier ein Widerspruch vorliegt, ist unzweifelhaft; dass es ein bewusster ist, geht aus Exod. 40, 15 hervor: du sollst sie (= die gewöhnlichen Priester) salben, wie du ihren Vater gesalbt hast. Es fragt sich nun, was das Ursprüngliche ist. Sehen wir uns die Stellen näher an, welche die Salbung auch auf die Söhne Aharon's ausdehnen, so greift Exod. 28, 41 inhaltlich dem 29. Kapitel vor und steht formell in einem schiefen Verhältnis zu V. 40, als sei dort nicht bloss von Aharon's Söhnen, sondern zugleich von ihm selber die Rede, was nicht der Fall ist und nach V. 39 auch nicht der Fall sein kann. Lev. 7, 36 ist eine simple Glosse, beruhend auf Misverständnis des Wortes משחה V. 35, welches Salbung gedeutet wird, während es Anteil heisst. Lev. 10, 7 bezieht sich zurück auf den Befehl 8, 35, wonach die Priester nach der Weihe sich für eine gewisse Zeit von der Stiftshütte nicht entfernen sollen; aber jener Befehl gilt nur für die ersten sieben Tage nach der Weihe, und da diese bereits 9, 1 und mithin erst recht 10, 1—5 abgelaufen sind, so erhellt, dass die Verse 10, 6. 7 aus dem chronologischen Rahmen herausfallen und erst später angehängt sind. Noch deutlicher ist es endlich, dass der Zusammenhang, in dem Num. 3, 3 vorkommt, nämlich Num. 3, 1—13, nicht ursprünglich an seine gegenwärtige Stelle gehört, sondern ein Nachtrag ist, der weder von 3, 14sqq. noch insbesondere von 3, 40sqq. vorausgesetzt wird. Es bleiben

also übrig Exod. 30, 30 und Exod. 40, 15. Was die letztere Stelle betrifft, so verrät sie eben dadurch weil sie sagt, die Söhne sollen gesalbt werden, wie der Vater gesalbt worden sei, dass die Salbung des Vaters das Primäre (schon Perfekte?) und die der Söhne etwas Hinzugefügtes ist. Das Urteil über Exod. 30, 30 ergiebt sich darnach von selbst; der Vers beweist, dass das Stück V. 22—33 einer sekundären Schicht im Priestercodex angehört, wofür die Ausdehnung der Salbung Merkmal ist, welche nach der ursprünglichen Bedeutung des Ritus offenbar ebenso wie der Purpur den Priesterkönig auszeichnet[1]).

414 Nachdem diese drei wichtigen Punkte, jeder für sich in unabhängiger Untersuchung, festgestellt worden sind, genügt es für das Übrige die Consequenzen des Zusammenhangs zu ziehen. In der Eröffnung über die Berufung Bezalel's 31, 1—11 erscheint der Räucher- und der Brandopferaltar, desgleichen wird die Verordnung über das Salböl vorausgesetzt. Den Stücken 30, 17—21. V. 34—38 wird durch ihre Umgebung präjudicirt. Das eherne Becken ist zwar auf keine Weise so zu beurteilen wie der goldene Altar, es hat notwendigerweise existirt und muss auch dem Verfasser von Exod. 25 sqq. bekannt gewesen sein. Er hat es aber nicht mit in die göttliche Anweisung aufgenommen, weil es kein heiliges, sondern ein ganz untergeordnetes[2]) Gerät ist, wie die Schlachttische, von denen er auch schweigt. Die Verordnung über das Räucherwerk lässt in V. 36 Bekanntschaft mit dem goldenen Altar durchblicken und steht mit der vorhergehenden über das Salböl auf einer Stufe. Was endlich die Einschärfung des Sabbaths betrifft 31, 12—17, so wird auch diese durch den Zusammenhang mit fortgerissen, zumal da ausserdem die Sprache zwar von Q abhängt, aber nicht völlig damit übereinstimmt. Vgl. שבתתי V. 13, den Sabbath חלל und עשה V. 14. 16, נפש von Gott gesagt V. 17.

3. Nachdem die Anweisung über die Einrichtung des Heilig-

[1]) Weiter kann man nun auch zweifeln, ob die Salbung des Zeltes und der heiligen Geräte, wie sie in der jüngeren Schicht Exod. 30, 22—33 vorgeschrieben wird, wenigstens sachlich mit der älteren Vorstellung übereinstimmt. Sie wird allerdings Lev. 8, 10 sq. ausgeführt, aber Exod. 29, 7 nicht befohlen, und bei der vollkommenen Gleichheit von Exod. 29 und Lev. 8 ist das ein sehr bedenklicher Umstand bei einem so wichtigen Ritus.

[2]) Seinem Zwecke nach. Hatte es eine Bedeutung, so hing sie von dem künstlerischen Wert ab.

tums geprüft und Kap. 30. 31 als späterer Anhang erkannt ist[1]), ist damit zugleich ein Massstab zur Beurteilung der Ausführung gewonnen. Untersuchen wir zunächst Exod. 35—39. Dass dieser Abschnitt eine blosse Wiederholung von Exod. 25—28 ist, in mehr mechanischer Ordnung, ist längst aufgefallen und dazu benutzt worden, ihn für eine Kopie des Originals zu erklären. Est-il probable, sagt Munck (Palestine, p. 129), que le même auteur ait écrit deux fois de suite tous ces longs détails, en changeant seulement la formule „et tu feras“ en „et on fit?“ Nöldeke aber stellt die Gegenfrage, welcher spätere wohl ein Interesse daran gehabt habe, dies alles nachzutragen, traut also „die unbeschreibliche Pedanterie“ lieber dem Verfasser von Q selber zu, der allein eine
415 solche Originalität sich habe erlauben können. Tatsache ist jedenfalls, dass der fragliche Abschnitt inhaltlich ganz und gar bedeutungslos ist, dass er nicht vermisst würde, wenn er fehlte. Daraus folgt wenigstens die Möglichkeit späterer Einsetzung; allerdings muss aber noch eine Instanz dazukommen, um den Beweis der Möglichkeit zum Beweis der Wirklichkeit zu ergänzen. Diese Ergänzung nun hat uns bereits die frühere Untersuchung an die Hand gegeben. Wir haben gefunden, dass die Verordnungen Exod. Kap. 30. 31 von zweiter Hand stammen und nicht zu dem ursprünglichen Stock gehören. In der Ausführung aber werden sie überall als integrirende Bestandteile der Stiftshüttengesetzgebung angesehen und behandelt. Im engen Anschluss an Kap. 31 wird hier mit der Einschärfung des Sabbathgebots und der Ernennung Bezalel's begonnen (Kap. 35), der Räucheraltar wird stets unter den heiligen Geräten mit aufgeführt, der eigentliche Altar in Folge dessen immer durch die Bezeichnung Brandopferaltar unterschieden. Mithin sind die Kapitel 35—39 nicht älter, wahrscheinlich sogar jünger als Kap. 30. 31 und rühren in jedem Falle nicht von dem eigentlichen und ersten Autor her, der Kap. 25—29 verfasst hat.

Was von Exod. 25—39 gilt, gilt auch, obwohl nicht ohne Unterschiede, von Kap. 40 und Lev. 8. In Betreff von Exod. 40 vgl. man den Räucheraltar V. 5. 26, den Brandopferaltar V. 6—29,

[1]) Einige unbedeutende Zusätze mögen auch in Kap. 25—29 vorkommen, z. B. 27, 20sq. 28, 13. 14. V. 41—43. 29, 35—37. Gegen das Alter von 29, 38—46 bringt Kuenen Godsdienst II p. 270sq. nicht unbegründete Bedenken vor.

die Salbung des Zeltes und der sämtlichen Priester V. 15, und beachte ausserdem, dass die Befehle V. 1—16 einzeln bereits alle schon einmal gegeben sind und dass in der Ausführung V. 17sqq. diejenigen Angaben, nach denen gleich jetzt der Kultus im Tabernakel in regelrechten Gang gebracht wird, wie z. B. V. 27. 29, der nachfolgenden Einweihung desselben, wie sie Exod. 29 vorgeschrieben und Lev. 8 vollzogen wird, und dem ersten ordentlichen Opfer Lev. 9 in sehr störender Weise vorgreifen. Bei dem zweiten hier zu untersuchenden Stücke, Lev. 8, steht die Sache allerdings etwas anders. Der Zusammenhang zwischen Exod. 40 und Lev. 8 scheint mir einseitig zu sein, der Verf. des ersteren Stückes hat sicher das letztere vor Augen gehabt und will es als die zweite Hälfte zu 40, 17sqq. aufgefasst wissen[1]), aber das Umgekehrte ist nicht der Fall. Also Exod. 40 entscheidet nicht schon über Lev. 8. Bedenken gegen dies letztere Kapitel entstehen jedoch aus der Vergleichung von Exod. 29. Schon früher ist darauf hingewiesen, dass in Lev. 8, 10sq. Hütte und Geräte gesalbt werden, wovon Exod. 29 nichts geboten ist. Ebenso wenig steht dort etwas vom Entsündigen des Altars (abgesehen von dem Nachtrage 29, 36), wovon Lev. 8, 15 geredet wird. Beide Punkte sind aber weder zufällig noch unbedeutend, die Übertragung der eigentlich nur auf Personen anwendbaren heiligen Handlungen auf neutrale Objekte — denn die s. g. Ölsteine darf man nicht vergleichen, bei denen es sich um ein Ölopfer handelt — ist die äusserste Consequenz der Mechanisirung des Begriffs der Heiligkeit (Ezech. 43, 26). Hinzu kommen noch zwei andere lediglich formale, gleichwohl nicht auflösbare Differenzen. Bei der Aufzählung der auf den Altar gelangenden Teile des Brandopfers kommt Lev. 8, 20 zu Kopf und Gliedern der פדר hinzu, abgesehen von Bauch und Knöcheln. Derselbe fehlt Exod. 29, 17, und dass dies etwas auf sich hat, ergiebt sich daraus, dass er Lev. 9, 13, in einem unzweifelhaft primären Stücke, auch nicht vorkommt, wohl aber Lev. 1, 8 in einem secundären. Ähnlich ist wohl die Differenz zwischen Exod. 29, 8 und Lev. 8, 16 zu beurteilen, vgl. Lev. 3, 3. 9. 14. Endlich wird zu den zu räuchernden Teilen des Dankopfers in

416

[1]) Nach Exod. 40, 2. 17 werden darum die sieben Tage der Weihe Lev. 8 und der achte, an dem zum ersten Male Aharon rite fungirt, vom 1. Nisan an gerechnet, Jos. Ant. III. 8, 4. Darauf bezieht sich Meg. Thaanith No. 1, wie ich richtig gemutmasst habe, Pharis. und Sadd. p. 59.

Lev. 8, 26 ein Mazzenkuchen, dagegen Exod. 29, 23 ein Laib Brod dargebracht. Der Unterschied betrifft nicht die Sache, aber doch ist die Ersetzung des ungenauen Ausdrucks durch den bestimmten Lev. 8, 26 deshalb von Bedeutung, weil nach älterer Sitte in der Tat die Opferteile des Dankopfers auf gesäuertem Brode[1]) dargebracht wurden, eine Sitte, die später abgeschafft werden sollte — vgl. den Fortschritt von Lev. 7, 13 (23, 17. Amos 4, 5) zu 7, 12. Nach alle dem glaube ich annehmen zu dürfen, dass auch Lev. 8 nicht zu dem ursprünglichen Bestande der Stiftshüttengesetzgebung gehört. Es fehlen allerdings die gewissesten Zeichen dafür, der Brandopfer- und der Räucheraltar; doch lässt sich dies teils aus dem engen Anschluss an Exod. 29 erklären, teils daraus, dass Lev. 8, obwohl es auch sekundär ist, darum doch mit Exod. 35—40 nicht ganz auf gleicher Linie steht.

Überhaupt denke ich nicht daran, Exod. 30. 31. Kap. 35—40. Lev. 8 deshalb, weil sie im Vergleich zu Exod. 25—29 posthum 417 sind, in einen Topf zu werfen[2]). Mir ist aber hier die Ausscheidung des originalen Kerns die Hauptsache. Zu diesem gehört bloss Exod. 25—29 und Lev. 9, inzwischen hat in Q nur noch die Nachricht gestanden, dass, nachdem Jahve die Anweisung über die Einrichtung des Kultus vollendet und die beiden Tafeln des Zeugnisses übergeben hatte, Mose herabstieg vom Berge und tat, wie er geheissen war. Die Zeitbestimmung Lev. 9, 1 fordert nicht notwendig das voraufgehende Kapitel zu ihrer Beziehung, sondern ist vollkommen verständlich nach Exod. 29, 38, obwohl es mir wahrscheinlicher ist, dass in der zwischen Exod. 29 und Lev. 9 anzunehmenden summarischen Nachricht über die Vollziehung der auf dem Sinai erhaltenen Befehle durch Mose die Angabe enthalten war, dass nach der Einweihung die Priester sieben Tage im Heiligtum consignirt blieben. Gegen den Einwand, dass Lev. 9 nur als Fortsetzung von Lev. 8 Sinn habe, könnte man den Umstand halten, dass in Kap. 8 das Altarfeuer bereits sieben Tage brennt, ehe es 9, 24 am achten herabkommt. Diese Inconcinnität bleibt indes, auch wenn man Lev. 9, 24 mit Exod. 29, vielleicht sogar mit den

[1]) Auch Mincha genannt, aber Thenupha. Die eigentliche Mincha wird ursprünglich bloss für die Brandopfer vorgeschrieben.

[2]) Auch Lev. 1—7 sind nicht gleichmässiger und einheitlicher Conception, sondern es sind ältere Stücke von einem jüngeren Verfasser benutzt. Darauf einzugehen ist indessen hier nicht nötig.

voraufgehenden Versen des selben Kapitels vergleicht, mit V. 10. 13. 14. 17. 20 — wenigstens wenn הקטיר seinen vollen Sinn hier behalten hat. In jedem Falle also kommt die Angabe 9, 24 post festum und ist als Instanz gegen Lev. 8 nicht zu gebrauchen.

Zu ähnlichen Resultaten über Exod. 35—40. Lev. 8 ist auf ganz anderem Wege gelangt Julius Popper, der biblische Bericht über die Stiftshütte (Leipz. 1862). Er geht davon aus, dass jene Kapitel im Ganzen eine mechanische Kopie des voraufgegangenen Originals seien, findet dann aber doch sachliche und formelle Differenzen, welche die Verschiedenheit des Kopisten von dem Autor verraten. An sachlichen Unterschieden kommen folgende Punkte in Betracht, die ich an Popper's Stelle hervorgehoben haben würde. 1. Das Gebot, die Arbeiten am Sabbath ruhen zu lassen, 31,12sqq., wird 35, 3 dahin verschärft: ihr sollt am Sabbath kein Feuer brennen an allen euren Wohnorten. Dieser Zusatz ist darum nicht original, weil es sich nach der ursprünglichen Absicht nicht um die Sabbathsruhe im allgemeinen, sondern speciell um die Einstellung auch der Arbeiten am Tabernakel am 7. Tage handelt. 2. In 418 35, 18 wird die Mechanik des Zeltes durch Pflöcke und besonders durch Spannseile vervollständigt (ebenso 39, 40 und Num. 4), welche in der Anweisung nicht erwähnt und schwerlich stillschweigend supponirt werden: wenigstens bei dem Holzgerüste des eigentlichen Tabernakels sind sie kaum angebracht. 3. Nur 38, 8 kommt die Angabe vor, das eherne Waschbecken sei aus den Metallspiegeln der Tempelmägde gemacht. Trotz Sept. 38, 22 (= Num. 17, 3sq.) hat Popper Recht, dieselbe haggadisch zu nennen. 4. Die Stelle 38, 21—31, die in noch auffallenderer Weise als die entsprechende 30, 11—16 den Anfang des Buches Numeri als bekannt voraussetzt, misversteht zugleich den Zweck der Kopfsteuer. Sie sei zum Bau der Stiftshütte verwandt und alles dazu nötige Silber daraus bestritten, wie rechnungsmässig bewiesen wird. Wozu dann aber 25, 3. 35, 5. 24 das Silber? und soll nicht der Bau lediglich aus freien Gaben bestritten werden? Es handelt sich um falsche Auffassung der Worte על עבדת אהל מועד 30, 16. Diese bedeuten da nicht „zur Verfertigung der Stiftshütte", sondern für den Gottesdienst in der Stiftshütte Neh. 10, 33. 2. Chron. 24, 6[1]).

[1]) S. Haneberg, Die religiös. Altertümer der Bibel, 2. Aufl. § 461. Vergl. Pharis. und Sadd. p. 59.

Darnach wäre also der halbe Sekel zum Unterhalt des regelmässigen Kultus bestimmt, namentlich wohl zur Bestreitung des Thamid. 5. Für eine Glosse zu מעשה חושב Exod. 28, 7 hält Popper mit Recht die technische Beschreibung der Goldfädenfabrikation 39, 3.

Das Hauptgewicht legt er auf die sprachlichen Verschiedenheiten, die zwar an sich geringfügig sind, dadurch aber allerdings an Bedeutung gewinnen, dass sie mit Varianten übereinstimmen, welche der Samaritaner schon Exod. 25sqq. gegen den MT aufweist[1]). Die gemeinschaftliche Wurzel jener Verschiedenheiten und dieser Varianten erblickt Popper in dem Sprachgebrauch einer späteren Zeit, welcher im MT bloss auf die damals entstandenen Zusätze gewirkt habe, im Samaritaner aber auch in den älteren Text hineincorrigirt sei. Diese Betrachtungsweise scheint mir haltbarer 419 als die Nöldeke's, welcher sagt: wenn der Samaritaner die vorhergehenden Stellen nach den folgenden corrigire, so sei das eben ein Zeichen, dass jene Lesarten alt seien. Meinte denn der Samaritaner, der Befehl müsse sich nach der Ausführung richten? Wenn Nöldeke ferner einwendet, ein Ergänzer würde sich wohl gehütet haben, leichtsinnig die Sprache seiner Vorlage zu ändern, die er sonst so streng beibehalte, so redet Popper gar nicht von leichtsinnigen, sondern von unwillkürlichen unbedeutenden Änderungen, die gewissermassen in der Luft lagen. Endlich ist es eine petitio principii, zu sagen, dass so radicale (??) Veränderungen im Pentateuch unbegreiflich seien zu einer Zeit, welcher der Sprachsinn verloren gegangen[2]) u. s. w. Indessen darin muss ich doch Nöldeke Recht geben, dass jene paar Differenzen zu schwach sind, um das Gewicht der Konsequenzen zu tragen, die an sie gehängt werden: als Hauptargument hätte Popper sie nicht benutzen dürfen.

Der gelehrte Rabbiner richtet endlich noch die Aufmerksamkeit auf den Text der Sept. Exod. 35sqq. und meint denselben als

[1]) Statt איש אל אחיו, אשה אל אחתה Exod. 25sqq. heisst es Kap. 35sqq. regelmässig אחד אל אחד, אחת אל אחת. Statt חברת 26, 4. 10 מחברת 36, 11. 17. Statt עשרים קרש 26, 18. 19sq. ע" קרשים 36, 23 24. 26. Noch einige andere Beobachtungen ähnlicher Art a. O. p. 84sqq. Vgl. Kuenen Godsd. II. 265.

[2]) Was für eines Sprachsinnes bedarf es, um nach Exod. 25sqq. die Kopie Exod. 35sqq. zu verfertigen? Nicht einmal zur Abfassung von Exod. 25sqq. ist viel Sprachsinn erforderlich, jedenfalls nicht mehr als z. B. der Verfasser der Chronik hatte.

eine frühere Stufe in dem Process des Wachstums ansehen zu müssen, dessen Endresultat der masorethische Text der betreffenden Kapitel sei. Diese Meinung ist nicht erweisbar[1]), wenn auch zugegeben werden muss, dass fast in allen Fällen, wo ein solches Schwanken des Textes vorkommt, man es mit jüngeren Abschnitten zu tun hat. In Popper's Stelle würde ich bei der Vergleichung der Sept. den Nachdruck darauf gelegt haben, dass die Kap. 35sqq. einen anderen Vertenten haben als Kap. 25sqq. (a. O. p. 173). Bei der völligen Gleichheit des Inhalts der beiden Abschnitte ist das sehr verwunderlich und am ersten daraus zu begreifen, dass der Vertent von Kap. 25sqq. eben Kap. 35sqq. noch nicht vorfand; zumal dann im Leviticus die Übersetzungsmanier wieder in das alte Fahrwasser einlenkt. Ähnlich liegt die Sache bei Num. 4, sie zu verfolgen würde hier zu weit führen.

4. Wir gehen in der Untersuchung des Priestercodex weiter und prüfen Lev. 10, einen von Kap. 9 abhängigen Anhang. Es ist oben gezeigt (p. 142), dass V. 6. 7 von späterer Hand stammen, weil hier die sieben Tage Exod. 29, 30. 37. Lev. 8, 33 noch laufen, die in Wahrheit bereits 9, 1 vorüber sind. Von V. 6. 7 hangen wiederum die Verse 8—11 ab, ein Nachtrag zum Nachtrag, mit der bisher unerhörten Einleitung: und Jahve sprach zu Aharon (Num. 18). Ebenfalls ist früher schon die Posthumität von V. 16—20 nachgewiesen, p. 138. Nach Lev. 9, 15 hat Aharon den Sündopferbock ebenso behandelt wie den Sündopferfarren, d. h. ihn verbrannt. Dies entsprach der Verordnung Lev. 4 nicht, wonach bloss die Tiere zu verbrennen sind, deren Blut in das Heilige gekommen und an den Räucheraltar gesprengt ist — was Lev. 9 nicht der Fall[2]). Es ist also das Stück 10, 16—20 eine Korrectur des Verfahrens in Lev. 9 auf Grund der Regeln des Opfercodex Kap. 1—7. Als primär können demnach in Kap. 10 nur gelten V. 1—5 und V. 12—15. In Bezug auf letztere Verse ist darauf aufmerk- 420

[1]) Beachte, dass 39, 1 des MT (= 39, 12 Sept) auch in Sept. hinter 38, 31 (= 39, 10 sq.) steht, obwohl der Vers konsequent hinter 36, 8 (Sept.) stehen müsste; ebenso, dass 38, 21—23 des MT (= 37, 19—21 Sept.) hinter 38, 20 (= 37, 18) auch in Sept. steht, obwohl er als zum Folgenden gehörig vor 39, 1 (Sept.) stehen müsste.

[2]) Der Sündopferfarre Lev. 9 konnte in keinem Falle dem Priester zufallen, weil er von diesem selber bezahlt wurde.

sam zu machen, dass sie von den in Kap. 1—7 gegebenen Verordnungen nichts zu wissen scheinen.

Wie eine unmittelbare Fortsetzung von 10, 1—5. 12—15 giebt sich durch die Einleitung Kap. 16, welches die Gottesdienstordnung der Stiftshütte (Exod. 25—Lev. 10) durch die Anweisung über den Gebrauch des Debir ergänzt und abschliesst. Das Stück weiss nichts vom Räucheraltar und nennt allein Aharon den gesalbten Priester (V. 32) — Merkmale der Zugehörigkeit zum ursprünglichen Bestande von Q, zu denen noch die Einfassung in den historischen Rahmen hinzukommt (V. 1sq.).

Inhaltlich passen freilich auch Kap. 11—15 so ziemlich an die Stelle, wo sie stehen, nach der Einrichtung des Heiligtums und der Eröffnung des Dienstes daran (15, 31 vgl. 10, 9)[1], vor der Anordnung über die Generalsühne für alle Befleckungen und Verstösse (16, 16). Aber ob der Verf., der 16, 1 an Kap. 10 anschloss, inzwischen Kap. 11—15 eingeschoben hat? und ob die Prolepse des technischen Lagerbegriffs (als des Kreises zum Centrum der 421 Hütte), wie sie Kap. 13—15 vorkommt, dem Verf. von Num. 1sqq. zugeschrieben werden darf? Zu Zweifeln veranlasst auch das häufige זאת תורת 11, 46. 12, 7. 13, 59. 14, 2. 32. 54. 15, 32, ferner der eigentümliche Ton von 15, 31, ebenso die Eingangsformel 11,1. 13, 1. 14, 33. 15, 1, wenn man sie mit 16, 1 zusammenhält: das Ergehen der Rede Gottes an zwei Personen zugleich ist jedenfalls das minder ursprüngliche und eine psychologisch unerklärbare Vorstellung. Doch entscheide ich nicht und bemerke nur das, dass sich innerhalb der Gruppe der Reinigkeitsgesetze selber einige Nachträge erkennen lassen. In Kap. 11 ist V. 24—40 ein Einsatz, der es nicht mit dem Essen, sondern mit dem Berühren unreiner Tiere zu tun hat und sich ferner dadurch unterscheidet, dass es für: שקץ ist es euch einfach heisst: טמא ist es euch, und dass der Aufzählung der verunreinigenden Fälle die strafgesetzliche Wirkung auf die betreffende Person hinzugefügt wird. Den Faden von V. 23 nimmt erst V. 41 wieder auf (שקץ, אכל) und fügt dem שרץ העוף V. 20—23 das שרץ הארץ bei; auch die Unterschrift V. 46 sq. ignorirt den Inhalt von V. 24—40 und berücksichtigt bloss die vier Abteilungen der nicht zu essenden Tiere V. 2—8.

[1]) Die 7 Tage der Reinigung des Aussätzigen etc. vor seiner Reception zum Mitglied der Gemeinde sind analog den 7 Tagen der Vorbereitung vor der Priesterweihe. Ezech. 43, 25. 44, 26. Auch übrigens herrscht Analogie.

9—12. 13—23. 41 sq. Das 12. Kapitel ist schon durch seine Stellung verdächtig, denn stofflich ist es eine Unterabteilung von Kap. 15; die Posteriorität wird klar durch 12, 2 vgl. 15, 19, dem Verfasser von Kap. 12 hat Kap. 15 bereits fertig vorgelegen. Die Thora des Aussatzes Kap. 13. 14 wird durch eine Generalunterschrift und durch mehrfache Rückbezüge der späteren auf die früheren Teile zusammengehalten. Indessen kann man kaum zweifeln, dass das Gesetz über den Häuserfrass 14, 33 sqq. nicht bloss sachlich, sondern auch literarisch jüngeren Datums ist. Nur so erklärt sich seine Stellung, hinter 14, 1—32 statt hinter 13, 47—59, und seine neue Eingangsformel 14,33 sq., worin noch die Besonderheit auffällt: ich *gebe* die Plage des Aussatzes. Das sachlich bei weitem älteste Stück des Ganzen ist natürlich 13, 1—46, welches sich auch stilistisch durch den regelmässigen Ansatz אדם כי V. 2. 9. 18. 24. 29. 38 und ferner durch das Fehlen des sonst überall in Kap. 11—15 constanten זאת תורת auszeichnet.

Also Exod. 25—Lev. 16 ist zwar alles Priestercodex, aber nicht alles Q. Die Novellen liegen nur in der *Sphäre* von Q und entstammen dem selben Boden, sind aber verschiedenen und meistens oder auch sämtlich jüngeren Ursprungs. Anders steht die Sache im folgenden Abschnitt, Lev. 17—26, wo eine kleine Gesetzsammlung, die allem Anschein nach älter als Q ist, nicht in Q, aber in den 422 Priestercodex hineingearbeitet ist.

Die Gesetzsammlung Lev. 17—26.

Über diese Kapitel ist viel verhandelt worden. Bei Kap. 18 bis 20 hat zuerst Ewald die sprachlichen Eigentümlichkeiten wahrgenommen und sie daraus erklärt, dass der Verfasser (von Q) hier stärker als sonst sehr alte Quellen benutze. Knobel dehnte diese Beobachtungen weiter aus, z. B. auf Kap. 17. 26, gab aber die betreffenden Stücke für jehovistisch aus und verleibte sie seinem Kriegsbuche ein. In dem Festgesetze Kap. 23 hatte bereits viel früher George grössere Partien erkannt, die sich fremdartig gegen ihre Umgebung abhoben; seine Resultate, die übrigens nicht die verdiente Beachtung fanden, wurden von Hupfeld erneuert. Zusammenfassend hat endlich Graf zu zeigen versucht, dass Kap. 18 bis 26 eine ältere Sammlung von Aufsätzen sei, die der Verfasser von Q aufgenommen und durchgearbeitet habe. In seinen Spuren sind Kuenen und neuerdings Kayser weiter gegangen, welcher

letztere das nicht unverdiente Unglück gehabt hat, die Funde George's und Hupfeld's noch einmal zu finden.

Auf Grund dieser Verhandlungen ist meine Meinung folgende. Die Kapitel Lev. 17—26 gehören sicher nicht zu dem jehovistischen Geschichtsbuche, sondern ihrer vorwiegenden Art nach zum Priestercodex. Aber im Vergleich zu Q und den darauf fussenden Novellen haben sie doch viele hier stärker dort schwächer hervortretende Eigenheiten, wodurch sie sich dem Deuteronomium und dem Ezechiel nähern. Es scheint hier in der Tat eine ältere selbständige Gesetzsammlung in den Priestercodex aufgenommen zu sein, welche dabei aber an manchen Stellen stark überarbeitet und zwar zumeist materiell ergänzt wurde. Eine Sammlung, nicht einzelne Stücke. Denn ein ziemlich manierirter religiös-paränetischer Ton, der gar nicht mit Q stimmt, durchzieht das Ganze und kommt namentlich auch in der Schlussrede Kap. 26 zum Ausdruck. Der Verfasser des kleinen Corpus hat zum Teil auf Grund älterer Vorlagen gearbeitet, und so erklärt sich das Verhältnis von Kap. 18 zu Kap. 20. Zur Begründung Folgendes.

Lev. 17 vergleicht sich mit Deut. 12; dies Gesetz verlangt ebenfalls die Centralisirung des Opferdienstes, hält aber trotzdem die Forderung aufrecht, dass alle Schlachtung Opfer sein müsse. Vier Absätze werden eingeleitet durch die Formel „jedermann vom Hause Israel und den darunter weilenden Fremden“, in der einmal die 423 Fremden ausbleiben, ohne dass dies einen Unterschied macht. Sachlich sehr in einander fliessend lassen sie sich a potiori so characterisiren: V. 3—7 Verbot zu schlachten, ohne zu opfern; V. 8. 9 Verbot, die Opfer einem anderen Gott und an einem anderen Orte darzubringen als dem Jahve bei seiner Wohnung; V. 10—12 Verbot, das Fleisch im Blute zu essen; V. 13—16 Verhalten bei nicht opferbarem, jedoch zu essen erlaubtem Fleische, wozu auch, mit einer kleinen Beschränkung, Nebela und Terepha gehört.

Die grosse formelle und sachliche Ähnlichkeit von Lev. 17 mit Q liegt auf der Hand[1]), dennoch ist es kein Stück daraus und keine simple Novelle dazu. Sonst wäre die Stellung ebenso unverständlich wie die durchgehende Wiederholung längst gegebener

---

[1]) Z. B. die stete Ausdehnung der Gesetzgebung auf die Gerim — was auf eine gemeinsame Situation, aus der beide Codices hervorgegangen sind, schliessen lässt, nämlich auf das Vorwiegen der Religion über die Nationalität, vgl. Lev. 24, 22.

Verordnungen, s. Knobel p. 495. Der Opferdienst und der Ort desselben steht anderswo überall an der Spitze, so im Deut. Kap. 12, im Bundesbuch Exod. 20, 24—26, im Ezechiel Kap. 40 sqq. Vor allem aber beginnt Q selber damit, in der allerausführlichsten Weise. Denn die Voranstellung der Stiftshütte Exod. 25 sqq. hat doch den Sinn, dass, um dem Cultus den Boden zu verschaffen, zuerst das rechte wahre und einige Heiligtum da sein müsse; in die Beschreibung desselben wird die des Opferdienstes hineingeflochten, und nirgends wird späterhin bei einer rituellen Handlung unterlassen zu bemerken, sie müsse vor dem Tabernakel geschehen. Es ist ein höchst verwunderlicher Irrtum, zu meinen, dass abgesehen von Lev. 17 im Priestercodex von Einheit des Cultusortes nichts zu finden sei: die Stiftshütte ist ja doch die Basis des Ganzen, ohne welche es zusammenbräche, und sie hat keine andere Bedeutung als eines Gesetzes der Kultuseinheit in historischer Form. Was soll also Lev. 17, 1—9 in Q, sowohl überhaupt, als auch besonders an dieser Stelle?

Hinzukommt, dass, sofern dies Gesetz wirklich etwas Neues bringt, es mit Q (und den Novellen) nicht im Einklang steht. Dies ist besonders hinsichtlich der Forderung der Fall, dass jede Schlachtung Opfer sein müsse. Q lässt die Patriarchen nicht opfern, gestattet aber die Schlachtung ganz ausdrücklich in den noachischen Geboten, welche vielfach an Lev. 17 erinnern. Im Gegensatz zu Sabbath und Beschneidung haben nun zwar diese Gebote 424 ihre bleibende Geltung mehr für die übrige Welt als für Israel; aber die Erlaubnis, Tiere ohne Opfer zu schlachten — von der das ältere Heidentum keinen Gebrauch gemacht hat — soll ohne Zweifel auch für den Mosaismus in Kraft bleiben. Denn nur so ist der Charakter des Opferdienstes in Q zu begreifen: die abstrakt gottesdienstlichen Opfer, von deren Fleisch nichts für den Darbringer selbst abfällt, herrschen einseitig vor, das s. g. Dankopfer und die dazu gehörige Opfermahlzeit tritt ganz zurück — was auf Grund von Lev. 17 nicht hätte geschehen können und selbst im Deuteronomium noch nicht geschehen ist, wo vielmehr noch immer das gemeinschaftliche Essen und sich Freuen vor Jahve als die Hauptsache beim Opfer gilt. Dass im Priestercodex nicht jede Schlachtung Dankopfer ist, geht auch daraus hervor, dass von dem letzteren Keule und Brust an den Priester abgegeben werden sollen — das konnte doch in jenem Falle unmöglich verlangt werden,

wie denn auch Lev. 17 davon keine Rede ist. Unleugbar wird die Schlachtung endlich in Lev. 7, 22—27 als ein profaner Akt vorausgesetzt, der an jeder Stelle verrichtet werden kann und mit dem Altardienst nichts mehr zu tun hat.

Auf eine weitere sachliche Differenz hat schon Knobel hingewiesen, nämlich auf die Motivirung der gebotenen Massregel durch den Götzendienst 17, 7, eine Rücksicht, die dem Priestercodex ferne, dagegen dem Deuteronomium nahe liegt, namentlich wenn unter den Seirim nach 2. Chron. 11, 15 die Gottheiten der Bamoth zu verstehen sind, vgl. Lev. 26, 30. Auf einige Abweichungen des Ausdrucks hat gleichfalls Knobel aufmerksam gemacht, dahin gehören die Wendungen in V. 7. 10 und die Einleitungsformel V. 3. 8. 10. 13. Die Ähnlichkeiten überwiegen hier freilich, aber es findet dabei gewöhnlich entweder ein quantitativer oder auch ein bedeutsamer qualitativer Unterschied statt. Beides trifft zusammen bei der bekannten Phrase ונכרתה הנפש ההיא מעמיה. Sie kommt in Q seltener vor als in Lev. 17 sqq., immer aber in dieser Form mit נפש als passivem Subjekt; in Lev. 17 sqq. dagegen ist ihre Form freier, und sie bekommt dadurch ein ganz anderes Leben, dass zuweilen die aktive Konstruktion „ich richte mein Angesicht gegen ihn und rotte ihn aus von seinen Verwandten“ den Sinn der passiven erklärt 17, 10. 20, 3. 5. Nie tritt inmitten eines Gesetzes des eigentlichen Priestercodex das göttliche Ich so hervor. Beachtung verdient noch, dass Lev. 17 sowohl in seinen Ähnlichkeiten mit Q als in seinen Abweichungen davon mit den folgenden Kapiteln zusammentrifft.

425 Die Hand desjenigen, der unsere Sammlung in den Priestercodex aufgenommen hat, ist in der Überschrift 17, 1. 2 erkennbar, die zu dem Inhalt des Kapitels nicht passt, welcher bloss an das Volk und nicht an die Priester gerichtet ist. Ferner ist in V. 4 eins von beiden überflüssig und störend, entweder אל פתח אהל מועד oder לפני משכן יהוה. Die Entscheidung fällt gegen den ersteren Ausdruck, der der gewöhnliche ist, aber in Kap. 18—26 nur einmal in einer Interpolation vorkommt. Darnach wird man geneigt, denselben auch an V. 6 und V. 9 für Korrektur des Überarbeiters zu halten, vgl. 19, 21. 22. Ob dieser noch sonst eingegriffen hat, muss dahin gestellt bleiben.

In Kap. 18 unterscheidet sich die eigentliche Materie V. 6—23, welche meist ganz trocken aufgezeichnet ist (bes. V. 7—17), von

der paränetischen Einfassung am Anfang und Schluss, deren Ton an das Deuteronomium anklingt. Dort geht die singularische, hier die pluralische Anrede durch. Den materiellen Kern fand der Verfasser grösstenteils schon schriftlich oder mündlich fixirt vor, vgl. zu Kap. 20; die Einfassung hat er selber concipirt und dadurch dem Gesetz eine geschichtliche Situation gegeben, die sein eigenes Zeitalter verrät. Es heisst V. 3: ihr sollt es nicht machen wie die Ägypter, in deren Lande ihr gewohnt habt, und auch nicht wie die Kanaaniter, in deren Land ich euch bringen werde — und übereinstimmend damit V. 24: verunreinigt euch nicht mit solchen Greueln, wie die Völker, die ich vor euch vertreiben werde. Dagegen V. 25: das Land hat seine alten Bewohner ausgespieen — V. 27. 28: alle diese Greuel haben die Völker geübt, welche vor euch waren, hütet euch, dass das Land nicht auch euch ausspeie, wie es das Volk vor euch ausgespieen hat — ähnlich V. 30. Da bricht die wirkliche Zeit des Verfassers, wo man mit der Exilirung gar wohl vertraut war, deutlich durch; aber schon an sich giebt das ganze Motiv etwas zu denken. Vgl. 20, 23sq. 26, 33sqq.

Die Unterschiede von Kap. 18 gegen Q sind allgemein anerkannt. Man beachte namentlich die jener Schrift völlig fremde Formulirung der Gesetze in der singularischen Anrede an das Volk V. 7—23. Auch die Einfassung V. 1—5. 24—30 hat zwar manches, was an das Deuteronomium, aber nichts, was an Q erinnert; hier (und V. 20—23) finden sich im Gegenteil die durchgehenden Eigentümlichkeiten des Corpus am meisten vereinigt. Nicht einmal von einer nachträglichen Überarbeitung im Sinne des Priestercodex lässt sich in Kap. 18 eine Spur auffinden.

Das 19. Kapitel lässt sich in drei Teile zerlegen. Erstens V. 2—8. An der Spitze steht der Befehl „Mutter und Vater zu fürchten“ und Jahve's Sabbathe zu halten, dann folgen andere Gebote kultischen Inhalts für das Volk. Also ein Analogon der s. g. ersten Tafel des Dekalogs, es fehlt nur das „du sollst den Namen Jahve's nicht zur Lüge aussprechen“, vielleicht weil der falsche Schwur ausschliesslich unter den Gesichtspunkt der Schädigung des Nächsten gestellt und so zu sagen das dritte mit dem neunten Gebote combinirt ist, V. 12. Anrede mit Ihr; der eigentümliche Ton des Verfassers tritt hervor, namentlich am Anfang und am Ende. — Zweitens V. 9—22. Dieser Absatz enthält bis 426

V. 18 ausschliesslich Gebote betreffend die Pflichten gegen den Nächsten, nur V. 19—22 fallen nicht unter diese Kategorie. Hier sind nun V. 21. 22 Interpolation des von Q ausgehenden Überarbeiters, als solche kenntlich fast an jedem einzelnen Worte: es genüge, dass das Heiligtum sonst nie in diesen Kapiteln Ohel Moed heisst, sondern immer Miqdasch, und dass das Schuldopfer 22, 14 völlig unbekannt ist. Die beiden vorhergehenden Verse sind ein älterer und authentischer Anhang zu V. 9—18, sich unterscheidend V. 19 durch die besondere Einleitung, V. 20 durch den Mangel der Anrede (wie im Bundesbuch die Rechte gegenüber den Worten). A potiori wird man trotz V. 19—22 sagen können, dass der zweite Absatz der zweiten Tafel des Dekalogs entspricht[1]): eine offenbar beabsichtigte Zwieteilung. Der Verfasser hat hier gewiss öfter, als es sich nachweisen lässt, den Wortlaut älterer Quellen beibehalten, aus denen er zusammenstellte; er hat sich, wie es scheint, auch da, wo er umschmolz oder selbständig gestaltete, ihrem Stile conformirt. Daher im Gegensatze zu V. 2 bis 8 und zu V. 23—37 das durchgehende Du in der Anrede; die Ihr sind vereinzelt und kommen ausser in V. 11 und an dessen unmittelbaren Grenzen bloss in V. 9 und V. 19 vor — mehr als einmal in Collision mit dem Contexte. — Drittens V. 23—37. Anderweitige religiöse (V. 23—32) und moralische (V. 33—37) Gebote, eine Art Nachtrag zu den beiden vorhergehenden Teilen, mit einem besondern Eingange. Ihr geht durch, Du findet sich V. 27. 29. 32, in drei kurzen Sätzen, die wahrscheinlich bereits geprägt vorlagen, wie der Vergleich von V. 34 mit V. 18 lehrt. Der Verfasser bewegt sich hier viel freier als V. 9—22, seine Manier tritt stark hervor, stärker noch als V. 2—8. Was zunächst V. 33—37 betrifft, so liest sich dies wie ein Stück aus dem Deuteronomium, mit einer starken Beimischung von Ezechiel; das merkwürdige משורה V. 35 findet sich ausser 1. Chron. 23, 29 nur Ezech. 4, 11. 16, und V. 36 stimmt wörtlich mit Ezech. 45, 10. In V. 34 ist ואהבת לו כמוך der Form nach aus V. 18 wiederholt, jedoch mit einer interessanten Erweiterung des Sinnes, sofern der ältere Spruch, dessen originale Form der Schriftsteller V. 18 mitgeteilt hat, unter dem Nächsten den Volksgenossen versteht, er selbst aber den Frem-

[1]) „Das fehlende Verbot des Ehebruchs ist Kap. 18 und 20 zu ausführlichen Gesetzen gegen die Unzucht erweitert.“ Graf, Geschichtl. Bücher p. 78.

den [1]) mit einschliesst und das Gebot der Liebe auch auf diesen ausdehnt (wie 24, 22). Was sodann V. 23—32 anlangt, so scheint hier ebenfalls mit wenigen Ausnahmen überall freie Composition des Verfassers vorzuliegen. Das Trauerverbot V. 27. 28, welches in anderer Form im Deuteronomium vorliegt, ist zur Zeit Jeremia's (16, 6) noch nicht wirksam; die Übertragung des Begriffs der Vorhaut auf die Bäume ist moderne Abstraktion; auf die V. 26. 30 wiederholten Gebote legt Ezechiel besonderes Gewicht und bei letzterem tritt auch הוסיף für אסף auf, wie V. 25.

Dass Kap. 19 nicht aus Q stammt, bekundet nicht bloss die Sprache (Du, Ihr), sondern auch der Inhalt (u. a. das starke Hervortreten des Ackerbaues). In beider Hinsicht zeigt sich dagegen Verwandtschaft mit den alten Debarim in Exodus; das ist der Grund, warum Knobel die Kapitel Lev. 17—20 zu JE gewiesen hat. Richtiger wird man sagen, dass unser Schriftsteller — unleugbar ein Epigone — den Dekalog und das Bundesbuch gekannt und benutzt hat, aber auf einer fortgeschrittenen Stufe steht, die mit der deuteronomischen wesentlich übereinkommt. Vgl. das zu V. 23—37 Bemerkte und weiter zu 24, 15—23. Auf den Redaktor des Priestercodex ist, wie gezeigt, V. 21. 22 zurückzuführen, vielleicht auch die Formulirung der Überschrift in V. 1. 2a, aber auf keinen Fall, wie Kayser will (das vorexil. Buch p. 69), V. 5—8.

Lehrreich für das literarische Verfahren des Autors von Lev. 17—26 ist das Verhältnis des 20. zum 18. Kapitel. Die Hand, welche 20, 2. 3. 5 oder 20, 22sq. geschrieben hat, ist die gleiche, welche 17, 3. 8. 10. 13 oder 18, 24sqq. geschrieben hat, d. i. die des Gesamtverfassers. Aber ihrem ursprünglichen Kerne nach sind die Gesetze Kap. 18 und Kap. 20 zwar wohl aus der gleichen, zum Teil schon formell fixirten (18, 21sq. = 20, 13sqq.) Tradition ge- 428 schöpft, unmöglich aber von dem selben Originalverfasser hinter einander niedergeschrieben, vielmehr erst von der Hand eines Dritten in dieser Weise bearbeitet und zusammengestellt [2]). Denn ursprünglich sind es einander ausschliessende Parallelen, nicht aber zusammenschliessende Hälften eines Ganzen. Man sagt zwar, Kap. 18 enthalte die Verbote, Kap. 20 die Strafbestimmungen — doch da-

---

[1]) Vgl. über die Bedeutung von גר 25, 35 und dagegen auch 25, 45. 47.

[2]) der übrigens seinen Quellen der Zeit, dem Geiste und der Sprache nach sehr nahe stand.

mit kann höchstens der Compilator vor sich selber die Zusammenstellung der beiden Aufsätze gerechtfertigt und demgemäss V. 6 und V. 27 (abgesehen von V. 2) hinzugefügt haben, um auch auf Kap. 19 einige Rücksicht zu nehmen. Hingegen für die eigentliche Hauptmaterie des Kap. 20, nämlich für V. 9—21, lässt sich nicht auf diese Weise neben dem 18. Kapitel Raum gewinnen. Vgl. Graf p. 76. 77, ausserdem ein paar auffallende formelle Differenzen in der Fassung gleichartiger Gebote 18, 17. 20, 14. 18, 19. 20, 18, und besonders das durchgehende Fehlen der Anrede in Kap. 20.

Eigene Zutaten des Verfassers der Sammlung sind hier wie sonst namentlich der Schluss V. 21—27 und der Anfang V. 1—9. Der letztere indessen ist etwas complicirterer Natur. Nämlich V. 4. 5 ist eine Glosse zu V. 2. 3 — in V. 2 wird die Tötung des Verbrechers dem Volke zur Pflicht gemacht, in V. 3 wird sie Gott vorbehalten; diese Differenz wird nun V. 4. 5 so ausgeglichen, dass, wenn das Volk seine Pflicht nicht tue, dann Gott direkt einschreiten werde. Schwierig ist es nun aber zu sagen, ob der Widerspruch von V. 2 und V. 3 ein ernsthafter ist, oder ob der Autor gar kein Gewicht auf die Strafbestimmungen legt und sorglos auch solche mit einander verbindet, die sich ausschliessen. Mir scheint eher das Letztere der Fall zu sein, denn auch in dem Hauptteil V. 9—21 werden unterschiedslos göttliche und menschliche Strafen angedroht, freilich nicht für das selbe Vergehen.

Für das Verhältnis zu JE kommt V. 24 זבת חלב ודבש[1]) in Betracht, für das zum Deuteronomium 20, 20, wo ebenso wie 18, 14 das Levirat verboten wird, für das zum Priestercodex 20, 18, wo der Tod auf ein Vergehen gesetzt wird, welches 15, 24 mit einer achttägigen Unreinheit gebüsst wird. Erwähnung verdient 429 noch, dass 20, 15 auf ein Gesetz über reine und unreine Tiere zurückgesehen wird, welches hier vielleicht einst gestanden hat, aber von dem letzten Redaktor mit Rücksicht auf Lev. 11 ausgelassen ist.

Wenn es für Kap. 18—20 zugestanden ist, dass sie erst nachträglich in den Priestercodex aufgenommen sind, ursprünglich aber

---

[1]) Mit gleichem Rechte wie diese Worte darf man auch 19, 15 oder 24, 17—21 streichen. Gegen Nöldeke.

einer selbständigen Sammlung angehörten, so bedarf dies für Kap. 21. 22 noch weiteren Beweises. Es ist gewiss, dass diese Gesetze durch ihre Materie (Priester, Opfer) und ihre hierokratische Anschauung (hervorragende Stellung des heiligen Klerus, Hoherpriester, das Heiligtum als Mittelpunkt der Theokratie) mit dem Priestercodex nahe verwandt sind. Ebenso durch ihre Sprache, soweit sie mit dem Kultus und dessen Kunstausdrücken zusammenhängt. Viel weiter reicht aber die Verwandtschaft auf dem letzteren Gebiete nicht. So lautet z. B. 21, 8: du sollst den Priester heilig halten, denn das Brod deines Gottes bringt er dar, heilig sei er dir, denn ich bin heilig. Wo findet es sich in Q, dass über die Priester in dritter Person gehandelt wird in einem Gesetze, das sie selber betrifft?[1]) dass dagegen das Volk angeredet wird und zwar in 2. Sing.? wo ist dort schlechtweg von dem Priester die Rede, wenn damit nicht ein einzelner, sondern der ganze Stand gemeint wird? Phrasen ferner wie 21, 6. 11. 15. 23. 22, 9. 15. 16. 31—33 führen so entschieden auf den Verfasser von Lev. 17sqq. und von Q ab, dass man sich wundern muss, wie man sie für irrelevant hat halten können. Auch in Einzelheiten unterscheidet sich der Ausdruck von Q. Dahin gehört לחם אלהים 21, 6. 8. 17. 21. 22. 22, 25, eine höchst charakteristische Bezeichnung der Opfer, die bisher nirgends vorgekommen ist und auch später nur Num. 28, 2 sich findet. Ferner die schwankende Benennung der Priester, die bald Bruder, bald Same, bald Söhne Aharon's[2]) heissen: in Q sind diese Verhältnisse völlig fest und starr ebenso wie der ihnen entsprechende Sprachgebrauch. Endlich das constante Fehlen des אהל מועד, auch an Stellen, wo dasselbe in Q unvermeidlich gewesen wäre — statt dessen heisst es, wie in Kap. 19 und 20, immer המקדש, nach einer unbestimmteren und laxeren Vorstellung des mosaischen Instituts. Man sieht, die äusseren Unterschiede führen schliesslich auf innere zurück; die Dinge sind hier noch nicht so weit und so fest entwickelt wie in Q. Das zeigt sich noch deutlicher in Folgendem. 430

[1]) Vgl. die Discrepanz zwischen der im Stil von Q gehaltenen Überschrift V. 1 zu dem Anfang des eigentlichen Gesetzes לנפש לא יטמא בעמיו.

[2]) So jedoch nur in den Überschriften, deren Originalität öfters zu Zweifeln Anlass giebt. Die Anrede passt nicht nur nicht 21, 1, sondern auch nicht V. 17. Nach V. 21 scheint מזרעך corrigirt aus מזרע אהרן, eben um der Anrede der Überschrift zu genügen.

Wenn jemand eine heilige Abgabe unrechtmässiger Weise verzehrt hat, heisst es 22, 15, so soll er zur Strafe sie erstatten und ein Fünfteil dazu legen. Im Priestercodex wird ausserdem noch ein Schuldopfer gefordert Lev. 5, 15. 16: davon ist hier keine Rede[1]). Auch 22, 17 sqq. wird auf Sünd- und Schuldopfer gar keine Rücksicht genommen: dies hätte aber notwendiger Weise geschehen müssen, wenn sie von solcher Wichtigkeit und Ausdehnung gewesen wären wie im Priestercodex. Vgl. zu 19, 21 sq. Vielleicht darf man hinzufügen, dass der Unterschied von hochheiligen und heiligen Abgaben hier höchstens erst im Werden ist. Nach dem Priestercodex überlässt Gott die ihm zur Verfügung stehenden Opfer und Gaben, wenn er sie nicht allein geniesst, entweder vollständig oder teilweise dem Priester; im ersteren Falle heissen sie Qodaschim, von denen nichts auf den Altar gelangt, im letzteren Qodsche Qodaschim, von denen etwas auf den Altar gelangt, der Rest aber (מן האיש Num. 18, 9) dem Priester zufällt. Zu dem Qodaschim gehören Erstgeburten, Erstlinge, Zehnten u. s. w., zu den Qodsche Qodaschim Schaubrode, Mincha, namentlich aber die Schuld- und Sündopfer. Die Brand- und Dankopfer fallen überhaupt nicht unter diese Betrachtungsweise, weil sie teils vollständig verbrannt und also menschlichem Genusse überhaupt entzogen werden, teils im Besitz des Darbringers verbleiben; abgesehen von gewissen Stücken, die vom Dankopferfleisch abgegeben werden und vollständig dem Priester zufallen, also Qodaschim sind. Praktisch ist der Unterschied insofern, als die hochheiligen Gefälle nur von den Männern aus Aharon's Geschlecht und zwar bei dem Altare, die heiligen dagegen von männlichen und weiblichen Angehörigen an jedem reinen Orte verzehrt werden durften; levitische Reinheit der Geniessenden wird beidemal gefordert. Vergleicht man hiermit die Bestimmungen unseres Kapitels, so ist dort von den Qodaschim und ihrem Genuss ausführlich die Rede 22, 1—16; derselbe steht allen reinen zum Hause des Priesters gehörigen Personen zu, auch den Sklaven, die im Priestercodex nicht mit einbegriffen werden. Aber zwischen Qodaschim und Qodsche Qodaschim wird, praktisch wenigstens, nicht unterschieden. Selbst wenn man das Lechem 431 Elohim 21, 16—24 mit Qodsche Qodaschim gleichsetzt, so gewinnt man dadurch nichts; denn 21, 16—24 wird vom Darbringen des

---

[1]) Lev. 27, 13. 15. 19 u. s. w. sind natürlich ungleichartige Fälle.

Lechem Elohim gehandelt, hingegen 22, 1—16 vom Essen der Qodaschim — der Gegensatz findet also nicht statt zwischen Lechem Elohim (= Qodsche Qodaschim) und Qodaschim, sondern zwischen Darbringen an Gott und Essen der Priester; und aus der für sich betrachteten Darstellung kann man nur den Eindruck gewinnen, dass im Ganzen und Grossen der selbe Gegenstand Lechem Elohim heisst, sofern er auf Gottes Altar und Tisch kommt, und Qodaschim, sofern er Eigentum des Priesters wird. Übrigens würde auch die Bezeichnung Lechem Elohim auf die Qodsche Qodaschim möglichst schlecht passen. Denn die letzteren bestehen vorzugsweise in den Schuld- und Sündopfern, von diesen aber geniesst Gott nie das eigentlich Essbare, es sind keine Essopfer. Dagegen fallen Brand- und Dankopfer nach 22, 25 unter den Begriff des Lechem Elohim: diese sind hinwiederum nicht Qodsche Qodaschim. Mit andern Worten finden die ausgebildeten Begriffe des Priestercodex in Lev. 21. 22 noch keine Anwendung. Wenn 21, 22 das „Brod Gottes“ sowohl Hochheiliges als Heiliges umfasst, so ist das materiell gewissermassen richtig, aber formell ist dieser Unterschied dem originalen Verfasser unbewusst und die betreffenden Worte, die indessen meine Beweisführung nicht stören, sind nachgetragen.

Also verhalten sich diese beiden Kapitel zum Priestercodex wie eine Vorstufe. Ihre Zugehörigkeit zu Kap. 17 sqq. folgt aus dem Sprachgebrauch, teilweise auch aus den Ideen, z. B. der prononcirten Hervorhebung der Heiligkeit des Tempels. Der Verfasser hat auch hier vielleicht manchmal älteres Material benutzt; so heben sich z. B. die Verse 21, 5. 6 durch die pluralische Konstruction ziemlich schroff von V. 2—4 und von 7. 8 ab[1]). Deutlich ist in 22, 27—29 die Beziehung auf die Gesetzgebung von JE, die hier modificirt wird. Vgl. V. 27 mit Exod. 22, 29, V. 28 mit Exod. 23, 19 und V. 29 mit Exod. 23, 18; denn die Thoda ist allem Anschein nach die Hagiga und für die gewöhnlichen Dankopfer gilt die Bestimmung 19, 6.

In Kap. 23 trägt allerdings die grössere Hälfte der Verordnungen den reinen Charakter der grossen priesterlichen Gesetzgebung an sich, aber die andere Hälfte weicht davon ab. Was 23, 9—22 betrifft, so lässt sich die besondere Überschrift, die allerdings zunächst deshalb auffällt, weil ja hier auch noch von Ostern 432

[1]) In V. 7 muss offenbar der Singular יקח gelesen werden.

gehandelt wird, damit rechtfertigen, dass die Darbringung der Gerstengabe als ein Voractus zu Pfingsten aufgefasst und darum von dem Mazzoth-Passahfeste getrennt wird. Aber mit Recht stösst sich George[1]) an dem ממחרת השבת in V. 11. Wie lässt sich das mit dem Vorhergehenden in Verbindung bringen? was ist mit dem Sabbath gemeint? Hitzig behauptet, dass Passah V. 5 sei der 14. Nisan, der immer auf den Sabbath gefallen sei, da das Kirchenjahr stets mit dem Sonntag begonnen habe. Allerdings wird der Terminus מחרת השבת Jos. 5, 11 aufgefasst als מ״הפסח, aber nicht deshalb, weil Passah stets auf den Sonnabend traf. Denn wäre dies der Fall, so müsste notwendig der 14. Nisan, als Sabbath, ein voller Feiertag sein; aber Passah beschränkt sich, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, auf den Abend des 14., und der erste Feiertag ist der 15., der auf Passah folgende Tag[2]). Vielmehr ist in Jos. 5 der Sabbath von Lev. 23, 11 einfach uneigentlich genommen und auf Passah gedeutet. Analog deutete ihn die sehr alte Tradition der Juden auf den ersten Festtag, mit dem selben Rechte. Denn willkürlich sind beide Erklärungen, schon ihre gleiche Möglichkeit macht sie unmöglich. Es sind ja in V. 5 bis 8 drei heilige Termine in der Osterwoche hervorgehoben, der 14., 15. und 22. des ersten Monats — welcher soll nun mit השבת V. 11 gemeint sein? Das hätte doch gesagt werden müssen! Ferner wird שבת sonst nirgends allgemein für Festtag gebraucht, und für unsere Stelle speciell wird diese Bedeutung durch V. 16 unmöglich gemacht. Dort nämlich kann ממחרת השבת, weil gar kein Festtag in der Nähe ist, auf keine Weise anders verstanden werden als von dem auf den eigentlichen Sabbath folgenden Tage; dazu zwingt auch V. 15, mag man nun die שבע שבתות als Wochen oder Sabbathe verstehen. Natürlich aber kann man den identischen Ausdrücken V. 11 und V. 16 nicht verschiedenen Sinn unterlegen. Durch die Beibehaltung der wirklichen Bedeutung des Sabbaths V. 16 gewinnt man endlich noch den Vorteil, dass man nun nicht die שבתות V. 15 im Sinne von שבעות zu nehmen braucht, und

[1]) Die älteren jüdischen Feste (Berlin 1835) p. 122 sqq.

[2]) Die s. g. heilige Tagesrechnung ist hier nicht befolgt, der Abend gehört zum vorhergehenden und nicht zum folgenden Morgen. Meine Darstellung in Pharis. u. Sadd. p. 59 sq. ist confus und falsch. Vgl. Berach. 8b (oben) zu Lev. 23, 32.

dass der Parallelismus des Jobeljahrs zur Pentekoste klar hervortritt, vgl. 25, 8sqq.

Wenn dem so ist, so existirt keine rücksichtnehmende Verbindung von V. 9 sqq. mit dem Vorhergehenden, und dann ist der Sabbath V. 11 rein nach den Voraussetzungen von V. 10 zu verstehen, nämlich als der nächste Sabbath nach dem Beginn des Gerstenschnitts. Ostern fällt auf den Anfang der Ernte, nicht auf einen fixen Termin. Genau so verhält sich die Sache — bei allen Festen — in der Gesetzgebung von JE und im Deuteronomium. Insbesondere wird Deut. 16, 9 Pfingsten angesetzt „sieben Wochen nach dem Anhieb der Sichel in das Kornfeld", grade wie in unserem Gesetze (und mit der selben Formel תספר לך); nur ist in diesem der Wochentag des Oster- und Pfingstfestes fixirt (= Sonntag). Aber dies ist eine unbedeutende Differenz dem gegenüber, dass der Monatstag nicht fixirt ist. Durch diesen letzteren Punkt scheidet sich das Gesetz Lev. 23, 9—22 von der Gesetzgebung des Priestercodex, wo die Feste sämtlich auf ein bestimmtes unwandelbares Datum fallen; und dieser Unterschied ist kein nebensächlicher, sondern ein principieller und hängt mit einer Veränderung des Wesens der Feste zusammen. Denn dadurch, dass sie in ihren Terminen sich richten nach dem Stande der Ernte, charakterisiren sie sich eben als Erntefeste, während dieser Charakter dadurch verwischt wird, dass sie von dem Wechsel der Erntezeit unabhängig und vom Monde abhängig gemacht werden, Gen. 1, 14. Man entdeckt in der Tat, dass in Lev. 23, 1—8 und V. 22—38 die Feste ihre Ratio nur in dem unmotivirten Willen Gottes haben und in gar keiner Beziehung zum natürlichen Leben stehen, dass hingegen V. 9—22 der Landbau als Basis derselben deutlich hervortritt.

Noch weitere Gründe macht George geltend p. 127, um die Sonderstellung von Lev. 23, 9—22 zu erweisen. „Alle anderen Stücke unsers Kapitels zeigen eine gewisse Conformität in den Ausdrücken und Redensarten, die immer wiederkehren, und ebenso auch in der Anordnung der einzelnen Elemente der Festfeier — dies zeigt sich hier weit weniger. Während es sonst nur auf die Bestimmung der Feste, der Feiertage, und ihrer allgemeinen Bedeutung ankommt, aber nichts von bestimmten Opfern erwähnt wird, die an ihnen gesetzlich waren, werden dieselben hier auseinandergesetzt und erscheinen fast als die Hauptsache." Wie rich-

tig und wie wichtig in der Tat diese letztere Beobachtung ist, lehrt der Vergleich von Num. 28sq. Denn dies Gesetz, welches im übrigen Lev. 23 offenbar voraussetzt und ergänzt, nimmt sonderbarer weise gerade auf V. 9—22 gar keine Rücksicht und collidirt damit. Vgl. George p. 147, und Hupfeld, de primitiva et vera festorum 434 apud Hebraeos ratione II p. 3sqq.

Auf gleicher Linie mit 23, 9—22 steht nun aber auch die Verordnung über das Herbstfest V. 39—44. Auch dies Stück hat zuerst George abgeschieden p. 142sqq., aber Hupfeld gebührt das Verdienst, den Zusammenhang mit V. 9—22 erkannt zu haben. „V. 37sq. ist ganz deutlich eine Schlussformel, die notwendig am Ende dieser ganzen Zusammenstellung gestanden haben muss.“ Was folgt, V. 39—44, stammt anderswoher. Es ist aber nicht einfach eine ergänzende Glosse, denn „es würde selbst hinreichen für die Darstellung unseres Festes, indem es das vorher Gesagte völlig wiederholt und noch wichtige Einzelheiten über die Bedeutung und den besonderen Ritus des Festes hinzufügt.“ Es finden sich auch kleine Differenzen gegen V. 33—38. In V. 40. 41 wird zweimal die Festdauer auf sieben Tage angegeben wie Deut. 16, 13. Das steht nicht im Einklang mit V. 36, wonach noch der achte Tag gefeiert wird und zwar ebenso sehr wie der erste. Allerdings währt nun V. 34 das Sukkothfest ebenfalls sieben Tage, und andererseits werden V. 39 der erste und achte Tag als Hauptfesttage zusammengestellt. Aber während es nicht auffällt, dass in V. 34 zunächst die Dauer des eigentlichen Laubhüttenfestes auf sieben Tage angegeben und dann zum Schluss in einem expressen Zusatze ein mehr selbständiges Nachfest, eine eintägige Azereth[1]), angehängt wird, so befremdet es dagegen, dass in V. 39 gleich an der Spitze, jedoch ziemlich nebenbei, von einem ersten und achten Tage des siebentägigen Festes die Rede ist, hinterher aber der achte Tag völiig ignorirt wird. Und da wir nun aus dem Vergleich von 1 Reg. 8, 66 mit 2 Chron. 7, 9 wissen, dass die Laubhütten zunächst in der Tat nur eine Woche hindurch begangen wurden und dass später ein achter Feiertag hinzukam (Neh. 8, 18), so werden wir um so geneigter sein, diese Differenz auch zwischen Lev. 23, 39—44 (Num. 29, 35) und V. 34—38 anzuerkennen.

---

[1]) So ist Pfingsten die Azereth zu Ostern, das Schlussfest des siebenwöchentlichen tempus clausum, das zwischen Anfang und Ende der Kornernte liegt.

Man wird dann den letzten Satz V. 39 (hinter dem Athnach) als Interpolation des Redaktors des Priestercodex anzusehen haben. Derselbe hat wohl auch das fixe Datum in V. 39 hinzugefügt, denn das passt nicht zu der folgenden Bestimmung „wenn ihr den Ertrag des Feldes eingebracht habt“ und auch nicht zu der allgemeinen Angabe V. 41 „im siebenten Monate“. Das Fest V. 39sqq. 435 steht deutlich in Verbindung mit der Lese, wie in JE und im Deuteronomium. Es wird noch nicht, wie V. 34 חג המצות, sondern einfach חג יהוה genannt, wie im Buch der Könige. Nur der Ritus der Laubhütten, der V. 34sqq. durch den Namen — bei dem vielleicht auch der Gedanke an die שׁובות mit einspielte Jud. 9, 48sq. — vorausgesetzt wird, wird V. 42—44 behandelt; in einem Nachtrage, in welchem zu der natürlichen Seite des Festes eine historische hinzutritt.

Für die Verbindung von V. 39—44 (oder wenigstens V. 39—41) mit V. 9—22 spricht der gleiche Grundcharakter der Feste als Erntefeste, die dem entsprechende Bedeutsamkeit der Riten, die deutliche Correlation von Schnitt und Lese am Anfang und am Ende der beiden Hauptjahreszeiten. Gemeindeopfer werden allerdings für das Lesefest in V. 39sqq. nicht gefordert, sondern nur private Opfermahlzeiten, ושמחתם לפני יי, wie im Deuteronomium. Für die Zugehörigkeit beider Stücke zu dem Corpus Lev. 17sqq. lässt sich geltend machen vor allem das Verhältnis zu JE, zum Deuteronomium und zum Priestercodex, sodann der Acker- und Obstbau als Basis des Lebens und des Gottesdienstes (vgl. 19, 9. 10. 19. 23 und die hervortretende religiöse Bedeutung des Landes in den Drohungen von Kap. 18. 20), endlich die formelle Ähnlichkeit zwischen 23, 10 und 19, 23 (כי תבאו אל־הארץ, häufig im Deuteronomium), zwischen 23, 22 und 19, 9. 10, zwischen 23, 39 und 19, 9 (באספכם, בקצרכם). Übrigens lassen sich in Kap. 23 die Stücke V. 1—8. V. 23—38 natürlich nicht als Ergänzungen betrachten, sondern sie bilden ein eben so vollständiges und auf sich beruhendes Ganze wie V. 9—22. V. 39—44. Es sind also zwei Festgesetze hier zusammengestellt und zwar von einem Redaktor, der seinerseits von den Voraussetzungen des Priestercodex ausgeht, wie die Interpolationen in V. 39 beweisen, welche mit denen in 21, 22. 19, 21. 22 sich vergleichen lassen.

In Kap 24 ist V. 1—9 zweifelsohne eine Novelle zu Q, welche in dieser Schrift selber ihren Platz bei der Beschreibung der Stifts-

hütte hätte haben müssen. Ihre jetzige Stellung ist mir nur dann begreiflich, wenn hier ursprünglich eine der Sammlung Lev. 17sqq. entsprechende Verordnung gleichen Inhalts (= der Thamid-Gottesdienst im Gegensatz zum extraordinären Kap. 23) stand, die durch den letzten Bearbeiter durch eine neue dem Priestercodex völlig conforme ersetzt wurde. Auch die Historie V. 10—14. V. 23 ist ganz unverkennbar im Stil von Q gehalten. sie ist aber erst aus 436 dem Gesetze V. 15—22, welches sie in einen geschichtlichen Rahmen fasst, entnommen, genau in der Weise, wie Lukas es mit den evangelischen Reden zu machen pflegt. Das Gesetz seinerseits (V. 15—22) hat weder mit der vorausgehenden Geschichte, noch mit dem Priestercodex überhaupt etwas zu tun. Es kann von keinem anderen Verfasser stammen als von dem, welchem wir die Sammlung Lev. 17sqq. verdanken. Noch klarer als sonst liegt hier die Bezugnahme auf das jehovistische Bundesbuch zu Tage, dessen Verordnungen zum Teil wiederum einen anderen Sinn bekommen, wie z. B. die dort sehr beschränkt geltende Talio in V. 20 zu einem ganz allgemeinen Strafgrundsatz erhoben wird. Vergleiche ferner איש איש כי V. 15, עמית V. 19, namentlich aber V. 22 mit 19, 34sq. Dass der priesterliche Bearbeiter aus den mannigfachen Geboten von V. 15—22 nur das eine, welches auf Kultus und Religion sich bezieht. herausgegriffen und dazu eine Geschichte gemacht hat, ist nicht bloss für ihn bezeichnend, sondern auch für die Grundlage, von der er ausging.

Gleicher Art wie die bisherigen Kapitel ist im Ganzen und Grossen auch Kap. 25[1]). Was zunächst V. 1—7 betrifft, so ist dies Stück mit 23, 9—22 nächstverwandt, sowohl nach der Form (25, 1 : 8 = 23, 9sq. : 15) als nach dem Inhalt (Religion des Landbaues). In beider Hinsicht scheidet es sich hingegen vom Priestercodex. Während dieser bis zuletzt (Arboth Moab) die Form der Wüstengesetzgebung einhält, setzt unsere Verordnung über das Sabbathjahr offen den Ackerbau voraus. Ihre Sprache ist originell, kaum ein Wort kommt vor, welches an Q erinnert[2]), אמה heisst es V. 6 und nicht שפחה, das Volk wird im Singular angeredet. Noch ein Grund gegen die Herleitung aus Q ist, dass sich 25, 1—7 sichtlich gründet auf das jehovistische Gebot Exod. 23, 10. 11,

---

[1]) Vgl. Hupfeld, de primitiva etc. part. III.

[2]) שבת שבתון collidirt V. 4 mit שבת ליי und ist wohl eingearbeitet.

welches hier ebenso wie in den ähnlichen früher von uns beobachteten Fällen eine andere Wendung bekommt und zwar dadurch, dass zum Object des Liegenlassens nicht wie Exod. 23, 11 die Ernte, sondern der Boden selbst gemacht wird.

Zweifelhafter ist die Entscheidung über V. 8—18 (Jobeljahr) oder besser über V. 8—13. Denn in V. 14—18 drängt sich die Manier der vorhergehenden Kapitel so stark wie irgendwo auf, jedes einzelne Wort von V. 17. 18 ist ein Beweis für den Verfasser von Kap. 17 sqq. Dahingegen stehen die Verse 8—13 dem Priestercodex 437 nahe, nicht bloss durch Einzelheiten (דרור? Exod. 30, 23), sondern auch durch den weitläufigen Stil, der sich überall breit macht. Freilich fussen sie andererseits ganz auf V. 1—7, scheinen im Folgenden vorausgesetzt zu werden, und sind — was das wichtigste ist — der nicht dem Priestercodex entstammenden Verordnung über die Pentekoste 23, 15 sqq. nachgebildet. Darauf führt nämlich sowohl der gleiche Eingang 25, 8. 23, 15, als auch der Parallelismus der Sache. Wie der 50. Tag nach den 7 einfachen Sabbathen als Schlussfest der 49 Tage gefeiert wird, so das 50. Jahr nach den 7 Jahrsabbathen [1]) als Schlussfest (gleichsam Azereth) der 49 Jahre. Sonach wird man gedrängt, für V. 8—14 eine ältere Grundlage anzunehmen, welche überarbeitet ist von dem Redaktor, der die Sammlung Lev. 17 sqq. in den Priestercodex aufgenommen hat. Dies Sachverhältnis lässt sich namentlich an V. 9 aufzeigen, indem hier der hinter dem Athnach folgende Satz deutlich Interpolation ist. Ist es etwa glaublich, dass das Ausposaunen des Jobeljahres deshalb am 10. des 7. Monats stattfand, weil auf diesen Tag das Kippur fiel? Es scheint im Gegenteil dieser Lärm mit der Idee des Sühnfestes gar nicht recht zu stimmen und eher anzudeuten, dass der 10. Thisri nach der Voraussetzung der originalen Gestalt von V. 9 noch nicht mit einer so ganz andersartigen Feier besetzt war. Er kann hier nur als Neujahr gelten (vgl. Lev. 23, 24 die Bedeutung des Anblasens), wie Ezech. 40, 1: zu Neujahr, am 10. des Monats. Unter den vier Jahresanfängen, welche m. Rosch hassch. 1, 1 aufgeführt werden, fällt der vierte nach Hillel und Schammai auf den 15. Schebat; es gilt also nicht für notwen-

[1]) Die 7 Wochensabbathe hatten eben dadurch, dass sie die Ernte unterbrachen, eine besondere Ähnlichkeit mit den Jahrsabbathen, die den Ackerbau überhaupt unterbrachen. Vgl. Exod. 34, 21. Überall ausserhalb des Priestercodex hat der Sabbath eine nahe Beziehung zum Ackerbau.

dig, dass der Beginn des Jahres mit dem des Monats zusammenfällt.

Die nächstfolgenden Verse 19—22 greifen in einer auffallenden Weise zurück, sie handeln nicht, wie man erwartet, vom Jobeljahr, sondern stehen — stillschweigend — noch beim Sabbathjahr. Von einigen Kritikern werden sie für einen Nachtrag gehalten, aber daraus erklärt sich ihre Stellung nicht. Und das ist das einzige an ihnen, was einer Erklärung bedarf. Denn übrigens sind sie voll-
438 kommen in der deuteronomistischen Art der Kapitel 17sqq. gehalten und bereits von dem Verfasser des Kap. 26 vorgefunden, vgl. 26, 10 mit 25, 22. Es ist also wohl besser anzunehmen, dass diese Verse zufällig an einen falschen Ort geraten sind und eigentlich hinter V. 7 gehören.

Nach Ausscheidung von V. 19—22 hat man V. 23 als Schluss von V. 9—18 anzusehen und den neuen Absatz, der bis V. 28 geht, mit V. 24 zu beginnen. Im 50. Jahre fällt ohne weiteres aller verpfändete Grundbesitz an den Eigentümer zurück V. 9—18. 23, aber auch vorher ist jederzeit die Einlösung gestattet und geboten V. 24–28. Vgl. das ähnliche Verhältnis von V. 47sqq. zu V. 39sqq. Die Ausdrücke und Wendungen sind hier im ganzen die des Priestercodex, doch kommt die Wurzel מָךְ in demselben nicht vor (abgesehen von Kap. 27, dessen Sprache von den vorhergehenden Stücken beherrscht wird), und auf diejenigen Berührungen ist kein Gewicht zu legen, die zugleich Übereinstimmungen mit Ezechiel sind, z. B. אחזת und ממכר. Aber man kann doch nicht umhin, mindestens eine starke Überarbeitung des Absatzes im Sinn und Stil des Priestercodex anzunehmen. Zum Eingange von V. 24 vgl. V. 35. 39. 47.

Die folgenden Verse machen Voraussetzungen, die an dieser Stelle völlig unverständlich sind. Weder nach Lev. 17sqq., noch nach dem Priestercodex überhaupt haben wir bisher etwas von den Leviten erfahren. Wir wissen gar nicht, wer sie sind, und nun werden sie plötzlich V. 32. 33 als bekannt behandelt, ebenso ihre Städte und Weideplätze. Der Absatz V. 29—34 ist jedenfalls später eingetragen. Dazu passt auch sein Inhalt; denn er bringt eine Ausnahme zu der Regel des Jobel nach, und zwar zu Gunsten städtischen Besitzes, an den bisher nirgend gedacht ist.

In V. 35—38 bemerken wir wieder die unverfälschte Art des Verfassers von Kap. 17sqq., der mehr Verwandtschaft mit dem

Deuteronomium als mit Q hat. Dagegen in V. 39—46 und auch V. 47—55 hat eine Überarbeitung stattgefunden, zu deren Spuren ich indessen das Wort פרך nicht rechne, welches hier und im Ezechiel häufig, im Priestercodex selten ist. Übrigens vergleiche die singulare Anrede an das Volk und zwar durch das göttliche Ich; ויראת מאלהיך V. 43; אמה; שאר בשרו; Sätze wie V. 42 und 55; die Verwandtschaft der Materie mit Exod. 21 und Deut. 15. Abermals bricht dann in 26, 1. 2, welche Verse man besser mit Kap. 25 als mit Kap. 26 verbindet, der Ton des ursprünglichen Autors wieder ganz rein durch. Er scheut sich nicht, wenn auch an unpassender Stelle, auf seine Lieblingsgebote zurückzukommen: [439] das Heiligtum darf nicht entweiht, die Sabbathe müssen streng gehalten werden, 19, 3sq. 30. 20, 3. 21, 23. Zu משבית s. Num. 33, 52 und dazu p. 117sq.

Es befremdet, dass in Kap. 25 das Sabbathjahr so kurz (V. 2 bis 7), das Jobel so ausführlich behandelt wird. Das ist gar kein Verhältnis, denn jenes ist praktisch viel wichtiger und überdies in der übrigen Literatur des A. T. (Exod. 23. Deut. 15. Hier. 34. Ezech. 46, 17. Neh. 10, 32) allein bezeugt. Nur im Priestercodex wird umgekehrt das Jobel hie und da, dagegen das Sabbathjahr nie berücksichtigt. Da nun Lev. 26, welches deutlich an Kap. 25 anknüpft, in diesem letzteren Kapitel nur von Sabbathjahren etwas gefunden zu haben scheint, so könnte man vermuten, dass das Jobel in dem gegenwärtigen Texte des Kap. 25 überall erst auf die Überarbeitung zurückzuführen wäre und dass dort ursprünglich die Functionen desselben, wenn auch nicht in so ausgebildeter Form, vielmehr vom Sabbathjahre ausgesagt gewesen wären. Sicher sind dieselben erst dem letzteren entlehnt und dann erweitert. Die Freilassung des hebräischen Knechts hatte ursprünglich im 7. Jahre des Kaufes, dann im 7. Jahre schlechthin zu geschehen; in Lev. 25, 40 ist sie auf das 50. Jahr verlegt. Analog ist das andere Element des Jobel, der Rückfall des verpfändeten Grundbesitzes an den Erbeigentümer, erst erwachsen aus dem Schuldenerlass, der Deut. 15 für das Sabbathjahr gefordert wird; offenbar hängt beides wenigstens sachlich auf das engste zusammen, wie Lev. 25, 23sqq. zeigt. Dazu halte man nun noch, dass, wie oben gezeigt, das Jobel eine auf das Sabbathjahr aufgebaute künstliche Nachahmung des Wochenfestes ist, und dass sein Name דרור (25, 10) bei Jeremias, wo er 34, 17 ganz in der gleichen Phrase vorkommt,

vielmehr das Sabbathjahr bedeutet[1]). Wenn also die Vermutung, dass ursprünglich Lev. 25 nicht bloss in V. 2—7 vom Sabbathjahre handelte, nicht aus der Luft gegriffen ist, so würde sich plötzlich die sonderbare Stellung von V. 19—22 sehr einfach erklären. Genau genommen lässt auch V. 23sq. die Beziehung auf die vorherstehenden Verordnungen vermissen.

Über 26, 3—46 s. Kuenen, Godsdienst II p. 92. Jedenfalls ist diese Rede mit specieller Absicht auf das Nächstvorhergehende 440 geschrieben. Fasst man sie nicht als Schlussrede auf wie Exod. 23, 20—33. Deut. 28, so ist ihre Stellung, an einem beliebigen Orte des Priestercodex, ganz unbegreiflich. Sie knüpft denn auch sichtlich an die Gesetze Kap. 17—25 an. Das Land und der Ackerbau haben hier dieselbe fundamentale Bedeutung für die Religion wie Kap. 19. 23. 25, die Drohung des Ausspeiens Kap. 18. 20 wird hier ausführlicher wiederholt, das einzige namhaft gemachte Gebot ist das der Brache des 7. Jahres 26, 34. Mit der für den Verfasser von Kap. 17sqq. so charakteristischen, wenn auch nicht in so stereotyper Form gebrauchten Wendung אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו beginnt die Rede, etwas abgewandelt kehrt dieselbe V. 15. 43 wieder. Hierzu kommt die Unterschrift 26, 46, welche augenscheinlich ein Corpus von „Sätzen, Rechten und Weisungen“ abschliesst. Auf dem Berge Sinai, wie 25, 1.

Wenn die Absicht von Lev. 26, zu Kap. 17—25 den Schluss zu bilden, unbestreitbar ist, so liegt es am nächsten, den Verfasser jener Sammlung auch für den Verfasser der Rede anzusehen. Nun meint aber Nöldeke, die Sprache von Lev. 26 weiche dazu zu sehr von Kap. 17—25 ab. Jedoch muss er selber einige und zwar gewichtige Berührungen zugeben[2]), — andererseits lassen sich auch bei einzelnen der früheren Kapitel seltene und originelle Worte zusammenstellen, wenn auch in geringerem Umfange. Was wirklich von Differenzen bleibt, erklärt sich genügend aus dem Unterschied des Stoffes: bisher Gesetze in sachgemäss trockener, jetzt Prophetie in poetisch-pathetischer Rede. Dort tritt die Sub-

[1]) Nach Hier. 34, 17 hat sich auch das Verständnis von Ezech. 46, 17 zu richten: das vom Könige einem Diener gegebene Grundstück bleibt nur bis zum Sabbathjahre in dessen Besitz. — Möglich, dass Exod. 23 die Brache noch nicht in einem festen siebenten Jahre für alle Grundstücke gemeinsam stattfindet.

[2]) Die Erwähnung der Bamoth, Gillulim und Hammanim ist eher eine Berührung als eine Differenz.

jectivität des Verfassers meistens hinter dem Objekt, das er öfters sogar geformt vorgefunden hat, zurück; hier kann sie sich frei äussern. Es ist billig, das nicht zu übersehen. Der apriorischen Wahrscheinlichkeit, dass Kap. 26 nicht bloss an Kap. 17—25 angeleimt ist, sondern dazu gehört, muss mit stärkeren Gegengründen begegnet werden, als Nöldeke sie vorgebracht hat.

In zwei Hauptpunkten möchte ich die Gleichheit von Lev. 17 bis 25 und Kap. 26 noch etwas näher begründen. Jene Gesetze berühren sich in auffallendem Masse nach Tendenz und Sprache mit dem Propheten Ezechiel. Die Meinung Graf's, dass derselbe der Autor sei, ist freilich von Nöldeke und Kuenen hinlänglich widerlegt; aber die Hauptsache bleibt, nämlich die nahe Verwandtschaft [1]. Um diese nun richtig zu würdigen, muss daneben fest- 441 gehalten werden, 1) dass diese Gesetze durchweg — und zwar ausgesprochenermassen — auf den jehovistischen fussen [2], 2) dass sie selbige etwa in der Art modificiren wie es im Deuteronomium geschieht, mit welchem Buche sie überhaupt in einem fast ebenso engen Verhältnis stehen wie mit Ezechiel [3], 3) dass sie vom Deuteronomium zum Priestercodex hinneigen, in welchen sie, überarbeitet und mit anderen Elementen versetzt, samt und sonders aufgenommen sind.

Ebenso ausgesprochen ist nun aber die Verwandtschaft des 26. Kap. mit Ezechiel, vgl. V. 11. 15. 19. 26. 30. 33 und vor allem V. 39. Der dem mörderischen Schwerte der Feinde entgangene Rest des Volkes schmachtet im Exil, unter dem Druck des vergangenen Unglücks und der gegenwärtigen Leiden. „Und die Übrigen von euch verfaulen in ihrer Sündenschuld in den Ländern eurer Feinde, und auch in der Sündenschuld ihrer Väter

---

[1] Kayser a. a. O., p. 177—179. Ich hebe noch hervor die durch Jahve's Wohnung bewirkte Heiligkeit des Landes, welche zu respectiren die Religion der Bewohner ist. Das Land Jahve's ist wichtiger als das Volk Jahve's; es ist, als ob er das Land und nicht das Volk erwählt hätte.

[2] Vgl. meine Bemerkungen zu Kap. 18—20. Kap. 22. 24. 23. 25. Kayser, p. 67. Wie man das hat übersehen oder in Abrede stellen können, ist mir platterdings unbegreiflich.

[3] Vgl. besonders die Auswahl der Materien und beachte dabei, dass in Kap. 20 auch wohl einst ein Gesetz über Rein oder Unrein gestanden hat. Daneben die Paränesen und die dabei gebrauchten Wendungen, z. B. der Hinweis auf die Ausführung aus Ägypten, wo die Israeliten Knechte und Fremdlinge gewesen seien.

verfaulen sie — dann gestehen sie ihre und ihrer Väter Sünde ein u. s. w." Bei Ezechiel erfolgt dies Eingeständnis wirklich von seiten seiner Mitverbannten. Sie sprechen 33. 10: „unsere Missetaten und Sünden lasten auf uns und wir verfaulen darin und können nicht aufleben." Ähnlich droht 24, 23 der Prophet, er werde in seiner dumpfen Trauer über den Tod seines Weibes das Vorbild des Volkes sein: „ihr werdet nicht weinen und klagen, ihr werdet verfaulen in eurer Sündenschuld." Unleugbar eine sehr significante Parallele. Auch die begleitenden Erscheinungen, die wir neben der ezechielischen Färbung bei den vorhergehenden Gesetzen constatirt haben[1]), fehlen in unserer Rede nicht.

442 1) Wenn sich von einem Einfluss der jehovistischen Gesetzgebung (abgesehen davon, dass Exod. 23, 20sqq. das Muster wie zu Deut. 28, so zu Lev. 26 gewesen ist) natürlich hier nichts spüren lässt, so wird dies dadurch compensirt, dass der Einfluss der Propheten um so deutlicher ist, auch der älteren, wie des Amos V. 31. So wenig wie das Buch Ezechiel's, ist unser Kapitel denkbar ohne die Grundlage der vorhergehenden prophetischen und prophetisch-geschichtlichen Literatur. 2) Was das Verhältnis zum Deuteronomium betrifft, so ist die Ähnlichkeit von Lev. 26 mit Deut. 28 sehr gross, nicht bloss im Stoff, sondern auch in dem Princip der Anlage. Lexikalische Berührungen giebt es zwar nicht viele, aber die wenigen sind gewichtig. Die Ausdrücke 26, 16 kehren im A. T. nur Deut. 28 (V. 22. 65) wieder, ebenso auch ראשׁנים V. 46 in dieser Bedeutung nur Deut. 19, 14 und in der späteren Literatur (Isa. 61, 4). Der Tropus לבבם הערל V. 41 kommt im Gesetz gleichfalls nur an einer Stelle des Deuteronomium noch einmal vor, ausserdem in der gleichzeitigen oder etwas späteren prophetischen Literatur Ezech. 44, 7. 9. Hierem. 4, 4. 9, 24. 25. Anklänge an Jeremias finden sich noch mehrere, meist jedoch unbestimmtere. Hervorzuheben ist die Beziehung von Hierem. 16, 18 einerseits zu V. 30, andererseits zu V. 18 unseres Kapitels. Hier wird die Sünde siebenfach, bei Jeremias wird sie doppelt bestraft. So auch Isa. 40, 2. 61, 7: mit diesem Propheten hat Lev. 26 ferner

---

[1]) Auf Nöldeke haben einzelne seltsame und öfters wiederkehrende Ausdrücke des Kap. 26 einen so starken Eindruck gemacht, dass er darnach die Sprache überhaupt für sehr originell hält, während sie überall an Reminiscenzen sich anlehnt.

den auffallenden Gebrauch von רצה (mit Sünde oder Schuld als Objekt) gemeinsam. Stände unser Kapitel nicht im Leviticus, so würde man es ohne Zweifel für eine Reproduktion zum geringsten Teil der älteren, zum grössten Teil der jeremianisch-ezechielischen Weissagungen halten. 3) Mit dem Priestercodex berührt sich Lev. 26 in פרה ורבה V. 9, הקים ברית V. 9, אֲנִי התודה, (nie אנכי), in der übertriebenen Anwendung der Akkusativpartikel und Vermeidung der Verbalsuffixe, in der Vorliebe für das allgemeine נָתַן statt speciellerer Verba V. 11. 17. 31.

Der andere Punkt, worin ich Kap. 26 mit Kap. 17—25 vergleiche, betrifft die reale historische Situation. In Kap. 26 scheint sie klar durch, es ist die des Exils und zwar des babylonischen. Man hofft freilich mit dem assyrischen auszukommen, aber wo steckt die Verwandtschaft unserer Rede mit dem alten ächten Jesaias? Während zu Ezechiel's Zeit nachweislich solche Gedanken, Gefühle und Ausdrücke herrschten, wie sie hier vorliegen, wird es schwierig sein zu zeigen, dass Samariens Fall diese Art von Depression in Jerusalem hervorbrachte — denn ausserhalb Jerusalems ist Lev. 26 nicht geschrieben, da die Einheit des Kultus vorausgesetzt wird. Mir scheint es sogar gewiss, dass der Verfasser von Lev. 26 entweder gegen Ende des babylonischen Exils oder nach demselben lebte, weil er nämlich zum Schluss die Restitution in Aussicht nimmt. Bei Propheten wie Jeremias und Ezechiel hat eine solche Ausschau in die fröhliche Zukunft Sinn, hier aber widerspricht sie dem Zwecke der Drohung und scheint am natürlichsten durch den Zufall, d. h. durch die Wirklichkeit sich zu erklären. Indessen braucht darauf kein Gewicht gelegt zu werden, sondern nur auf den exilischen Ursprung des Kapitels im allgemeinen. In dieser Hinsicht mache ich noch aufmerksam auf 2. Chron. 36, 22 (3 Esdr. 1, 55), wo Lev. 26, 34 citirt wird als ein Wort des Propheten Jeremias: dies ist, cum grano salis verstanden, ein richtiger und unbefangener Eindruck von der Sachlage.

443

Wäre nun Lev. 17—25 nicht in den Priestercodex aufgenommen, welcher bekanntlich nach der übereinstimmenden Annahme aller Einleitungen in das A. T. lange vor dem Exil fertig gewesen sein muss, so sprächen innere und sachliche Gründe nicht dagegen, diesen Gesetzen die gleiche Abfassungszeit zu geben wie der dazu gehörigen Schlussrede. Die Centralisation des Kultus, die Polemik gegen Seirim (= Bamoth) und Bilderdienst führen uns auf die

Zeit des Königs Josia. Die durch das Deuteronomium geschaffenen Zustände werden als gesetzlich vorausgesetzt, die Verordnungen des Bundesbuches in deuteronomischem Sinn verstanden. Das העביר למלך ist vor Jeremia's Zeit als Volkssitte nirgends nachweisbar, spielt dann aber bei ihm und Ezechiel eine grosse Rolle; die Wertlegung auf exakte Sabbathfeier findet sich Isa. 40sqq. und bei andern Schriftstellern des Exils, von Jeremias an. Unter die Zeit des Deuteronomiums hinab scheint das Verbot der Schwagerehe in Lev. 18. 20 zu führen; denn diese ist jedenfalls Volkstradition, die vom Deuteronomium noch aufrecht erhalten, hier beseitigt wird — auffallender Weise in einer wenig polemisch gehaltenen Form. Unter die Zeit Jeremia's führen die Trauerverbote, an welche dieses Propheten Seele (Kap. 16) noch nicht denkt. Das Exil selbst wird, wenn auch natürlich nicht so ausführlich wie Lev. 26, doch in nicht misverständlicher Weise am Ende von Kap. 18 und Kap. 20 gedroht, und überall abstrahirt schon der Gedanke der Theokratie von der notwendigen Zugehörigkeit des 444 Volkes zum heiligen Lande und der heiligen Wohnung. Israel und die Kanaaniter werden nicht eben verschieden beurteilt, vgl. Ezech. 16.

Ich will hier die für unübersteiglich geltenden literarischen Schwierigkeiten nicht leichtsinnig übersteigen und darum, unter Hervorhebung der literarischen und sachlichen Gleichartigkeit von Lev. 17—25 und Lev. 26, es dahin gestellt sein lassen, was daraus zu folgern ist. Nur das bemerke ich noch, einmal dass „das unbeschnittene Herz“ seine Genesis bei Jeremias hat und sowohl Deut. 10 als auch Lev. 26 als fertiger und bekannter Terminus übernommen ist, sodann, dass Ezechiel die bezeichnende Phrase verfaulen in der Sündenschuld nicht aus Lev. 26, sondern aus dem Volksmunde entlehnt hat, endlich, dass die Berührungen von Kap. 17—26 mit Ezechiel nicht für sich stehen und also nicht aus einer individuellen Vorliebe dieses Propheten grade für dies kleine Corpus zu erklären, sondern auf einen allgemeineren Boden zu stellen sind.

Das 27. Kapitel ist mit Recht zum Leviticus gezogen, es will nach V. 34 auch noch zu den Befehlen auf dem Berge Sinai gehören, kommt aber freilich hinter 26, 46 nach Toresschluss. Es ist ganz und gar in der Weise des Priestercodex gehalten und stammt wohl von der Hand dessen, der Lev. 17—26 in diesen auf-

nahm. Eine sprachliche Reminiscenz ist מך V. 8, deutlicher jedoch die inhaltliche Anknüpfung. Die Verordnungen über die Qodaschim, hauptsächlich über die gelobten und lösbaren, enthalten gewissermassen einen kasuistischen Kommentar zu Kap. 22, mit besonderer Berücksichtigung des Einflusses des Jobeljahrs (Kap. 25) auf die Lösung. Als Anhang werden zum Schluss die festen Abgaben der Priester behandelt, Erstgeburten (nicht Erstlinge), Zehnten von Feld und Herde. Über das Verhältnis zu Num. 18 s. Kuenen a. O. II 268.

Das Lager und die Leviten. Die Gesetzgebung in den Arboth Moab. Num. 1—10. 15—19. 26—36.

Der Leviticus trägt seinen Namen insofern unpassend, als darin von Leviten nicht die Rede ist. Das erste Hauptstück des Gesetzes in Q (Exod. 25 — Lev. 16) hat es zu tun mit der Gründung des Fundaments, das ist die Stiftshütte und das Priestertum und der auf beiden ruhende Kultus. Daran schliesst sich nun zweitens: das Lager und die Leviten, der Mittelpunkt von Num. 1—19, JE abgerechnet. Das Lager ist die äussere Peripherie der Hütte, die Leviten ein concentrischer innerer Ring; nur in Beziehung zu jenem Centrum der Theokratie haben Volk und Leviten Bedeutung. Die letzteren sind hier nicht der natürliche Un- 445 tergrund, woraus Aharon als Spitze hervorwächst, sondern nachträglich, nachdem das Priestertum längst besteht, werden sie als Abgabe an Aharon von den Laien bezahlt. Ihre Stellung in der Hierokratie nimmt das Hauptinteresse dieser Kapitel in Anspruch, das auch Kap. 16—18 wieder durchbricht, nachdem schon der mit JE gleichlaufende geschichtliche Faden in Q wieder aufgenommen ist.

Hineingestreut in diese Hauptmaterie finden sich andere Gesetze, die nichts oder nur wenig damit zu tun haben, obwohl sie die Art und Sprache des Priestercodex unverkennbar zeigen — eine Erscheinung, die dem Buch Numeri eigentümlich ist. So begegnet mitten zwischen der Schwingung der Leviten Kap. 8 und der Anweisung über den Aufbruch des Lagers 9, 15sqq. eine Verordnung über die nachträgliche Feier des Osterfestes 9, 1—14. Erst ein Jahr später, als das Hauptgesetz Exod. 12 gegeben war, machte ein zufälliger Anlass diesen Zusatz nötig, welcher also ganz absichtlich hier steht, weil die Anordnung des Priestercodex nicht

bloss sachlich, sondern zugleich historisch-chronistisch sein soll. Ähnlich verhält es sich mit Kap. 5. 6. 15. 19; nicht aus sachlichen, sondern aus occasionellen Gründen ist die Stellung dieser Stücke zu erklären, es ist eine beabsichtigte Unordnung. Man darf z. B. Kap. 19 nicht verrücken. denn der Priester Eleazar vertritt hier schon seinen Vater, der bald darauf stirbt. Daraus folgt indessen nicht, dass diese Kapitel, in ihrer Planlosigkeit, aus dem Plan des Autors von Q entsprungen sind. Es hat etwas Widersinniges, anzunehmen, dass er von vornherein, gleich bei der ersten Ausgabe seines Werkes. etwas sollte an den verkehrten Ort gestellt haben. um der historischen Zufälligkeit den gebührenden Tribut zu bringen. die allerdings die gesetzgeberische Tätigkeit des wirklichen Mose ganz und gar bedingen musste.

Die Gebote Kap. 5. 6 sind sämtlich allein an Mose geredet und ausser 6. 22—27 für das Volk bestimmt. 1) 5, 1—4. Da die Verordnung den Lagerbegriff voraussetzt, so steht sie hier ganz passend, passender als ihres Orts Lev. 11—15. Gonorrhoe und Berührung einer Leiche werden 5, 2 auf gleiche Stufe gestellt mit dem Aussatz und haben die selbe Wirkung der Verbannung aus dem Lager; dies widerspricht den Bestimmungen von Lev. 15 (vgl. 13, 46) und von Num. 19. Die Rabbiner haben sich dadurch geholfen, dass sie den Begriff des Lagers für den Aussätzigen ganz 446 anders fassten als für den Samenflüssigen und Leichenbefleckten, s. Raschi zu Num. 5. 2. Was der Verf. realiter unter מחנה 5, 2 verstanden hat, ist unklar; nach b. Baba kamma 82b durfte in Jerusalem keine Leiche über Nacht bleiben. — 2) 5, 5—10 Defraudation, freiwillig eingestanden, soll erstattet und ein Fünfteil darauf gegeben werden, natürlich an den Beschädigten. Ist aber dieser ohne Erben gestorben, so fällt das Erstattete dem Priester zu; abgesehen von dem Sühnwidder, der in jedem Falle an diesen zu entrichten ist. In der Sache herrscht hier zwar insofern Übereinstimmung mit Lev. 5 (gegen 22, 14), als ausser der gesteigerten Restitution auch noch ein Opfer zu bringen ist; aber abweichend ist, dass dieses Opfer nicht אשם, sondern איל הכפרים heisst, und dass mit אשם vielmehr die dem betrogenen Eigentümer zu bezahlende Schuld bezeichnet wird. Auffallend ist ferner, dass nicht das Heiligtum oder die Priesterschaft. sondern der fungirende Priester die Abgaben empfängt V. 8, der, dem sie der Darbringer geben will. wie V. 9. 10 als allgemein giltiger Grundsatz ausgesprochen wird. —

3) 5, 11—31. Die Behandlung der des Ehebruchs verdächtigen Frau. Eigentümlich ist מזכרת עון V. 15 (Ezech. 21, 28. 29. 29, 16), das heilige Wasser V. 17, und im Ritus der Mincha V. 25sq., der übrigens nach Lev. 2 sich richtet, die nur hier vorkommende Thenupha. Zur Sache vgl. Globus 1872, p. 138sqq. 1875, p. 285. — 4) 6, 1—21. Die Verpflichtungen des Nazir V. 1—8, Unterbrechung seines Gelübdes durch zufällige Berührung einer Leiche V. 9—12, Ceremonie der Auflobung V. 13—20. Der Eingang 6, 1. 2 hat die Form von 5, 5sq. In V. 9 wird die Reinigung von der Leichenberührung als bekannt vorausgesetzt, aber weder mit 5, 1—4 noch mit Kap. 19 herrscht innere Verbindung: denn von dem Aschenwasser ist in unserem Kapitel, vom Taubenopfer Num. 19 nicht die Rede. Vielmehr ist der Ritus 6, 9—11 auf Lev. 14, 9. 15, 14sq. 30 gegründet, auch זאת תורת 6, 13. 21 (5, 29) kommt ausser Lev. 6. 7 nur in Lev. 11—15 vor, הזיר Lev. 15, 31. Ebenso wie die Wiederaufnahme des Aussätzigen Lev. 14 ist die des Nazir zum freien Mitgliede der Gemeinde eine abgeschwächte Copie der Priesterweihe Exod. 29, vgl. Num. 6, 15 mit Exod. 29, 2. 3 — nur wird 6, 15 sonderbarer Weise noch eine Mincha obendrein gefordert. — 5) 6, 22—27. Der Priestersegen. Man hätte ihn Lev. 9, 23 (ויברכו את־העם) erwarten sollen. — Über 8, 1—4, welches auch hierher gehört, ist weiter nichts zu bemerken; vgl. Lev. 24, 1—4. In Betreff von Num. 9, 1—14 hat zwar Nöldeke Recht, dass das Datum (Passahmonat des 2. Jahres) 447 mit der Sache zusammenhängt; dass es aber darum nicht dem von 1, 1 widerspricht, vermag ich nicht einzusehen. Die Gleichartigkeit mit Q ist hier so wenig wie sonst gleichbedeutend mit ursprünglicher organischer Zugehörigkeit. Sonderbar ist die Konstruktion V. 1—3, es scheint, als wäre V. 2 von Haus aus nicht Befehl, sondern einfache Erzählung und ויעשו Präteritum gewesen. In 9, 6 wird ebenso wie 6, 9 ein Gesetz über die Verunreinigung durch Leichen vorausgesetzt.

Kapitel 15 (an Mose) scheint von dem Bearbeiter (nicht von dem Autor) der Sammlung Lev. 17—26 verfasst, denn es finden sich bemerkenswerte Reminiscenzen und Ähnlichkeiten. Die Erzählungen Num. 15, 32—36 und Lev. 24, 10—14. 23 sind völlig über den selben Leisten geschlagen, auch darin, dass sie den gesetzlichen Tenor zu unterbrechen scheinen und doch zugleich ein folgendes Gesetz motiviren; denn die Zizith sollen nicht zum we-

nigsten an das Sabbathgebot erinnern. Weiter vergleiche den im Deuteronomium gewöhnlichen Eingang Num. 15. 2. 18 mit Lev. 19. 23. 23, 10. 25, 2 (in Q erst Num. 34, 2), ferner Num. 15, 3 mit Lev. 22, 21 und beachte den „jehovistischen“ (Knobel) Ton in V. 31, die Paränese V. 40sq. und die materielle Verwandtschaft von V. 37—41 mit Deut. 22, 12[1]). — Kap. 19 (geredet an Mose und Aharon) zerfällt in V. 1—13 und V. 14—22. Die Ceremonie V. 1—13 ist der von Lev. 14, 1sqq. analog, an die Stelle des Vogels — die Araber stellten so das Leben oder die Seele dar — tritt die Asche von der roten Kuh, an arische Reinigungsmittel erinnernd. Aber von aller Analogie abweichend und höchst auffallend ist es, dass hier bei der Wiederaufnahme in das Lager kein Opfer verlangt wird, s. zu 6, 1—21. Eigentümliche Ausdrücke und Wendungen sind חטאת V. 9, מי נדה V. 9. 13, „die Wohnung Jahve's hat er verunreinigt und seine Seele werde ausgerottet aus Israel“ V. 13 vgl. V. 20. Zu dem Hauptgesetze ist V. 14—22 eine authentische Erläuterung, mit seltsamem Hebräisch beginnend. Die Technik des Reinigungsverfahrens war dort als bekannt genommen, diese wird nun hier nachträglich, in einer ausführlichen Wiederholung, genau angegeben. Versteht man nach V. 12. der Unreine solle sich selber sprengen, so sprengt ihn nach V. 19 ein anderer.

148

Wir kommen nun zurück auf das Hauptthema von Num. 1sqq. Zuerst die Musterung und Gliederung des Volkes nach 12 Stämmen unter 12 Fürsten und die Anordnung des die Hütte umgebenden, in vier Quartiere geteilten Lagers Kap. 1. 2 (Anrede 1, 1 an Mose, 1, 3 und 2, 1 kommt Aharon hinzu). Der genaue Anschluss an die Stiftshüttengesetzgebung und an den historischen Rahmen ist unverkennbar, daraus folgt die Zugehörigkeit zu Q. Schon der Verfasser von Exod. 30, 11—16 hat unsere Kapitel im engen Zusammenhange mit Exod. 25—29. Lev. 9, 16 vorgefunden. Jedoch scheint es, dass Num. 1, 17—47 secundär sei. Denn 1, 48—54 lässt sich nicht verstehen, wenn die Zählung bereits erfolgt ist, und dass nicht diese Verse auf späterem Nachtrag beruhen, folgt

[1]) Teile: 15, 2—16. Neder und Nedaba als die beiden Unterarten des Dankopfers wechseln mit Neder und Schelem V. 8. V. 17—21. Darf V. 20 a. E. übersetzt werden: als Abgabe von der Tenne (Sept. Exod. 22, 28) sollt ihr sie erheben? V. 22—31. Dies einen Nachtrag zu Lev. 4 zu nennen, ist ein eigentümliches Deutsch. V. 32—36. V. 37—41.

aus der Rückbeziehung darauf 2, 33 (wie Jahve dem Mose befahl). Ausserdem weicht die Aufzählung der Stämme in 1, 20—43 von der in V. 5—14 ab und richtet sich nach der Anordnung derselben im Lager Kap. 2; dies ist gegen die Natur der Sache und lässt sich nur bei einem Epigonen erklären, dem Kap. 2 schon fertig vorlag. Endlich wird der Inhalt von 1, 20—43 in Kap. 2 noch einmal ganz umständlich wiederholt, daher die Collision von 2, 32 mit 1, 44. 46 und von 2, 33 mit 1, 47. Die Artgleichheit von 1, 17—47 mit Q beweist nichts, da nichts leichter ist, als mit gegebenen Elementen die Weise von Q, wie sie etwa Gen. 5 hervortritt, nachzuahmen.

Es folgt in Kap. 3. 4 die Bestellung der Leviten, ein mit dem vorigen eng zusammengehöriges Thema. Auch hier ist zu dem ursprünglichen Bestande eine jüngere Schicht hinzugekommen. Vergleichen wir Kap. 4 und 3, 14—39. In beiden handelt es sich einmal um den Dienst (עבדה), sodann um die Musterung (פקדה) der drei Levitengeschlechter. Nach Kap. 4 (an Mose und Aharon V. 1. 17. 34, dagegen V. 21) haben die Kehathiten die heiligsten Geräte zu besorgen, Lade, Tisch, Leuchter und die beiden Altäre, unter der speciellsten Aufsicht des Hohenpriesters (Aharon-Eleazar) selber V. 4—20; die Gersoniten das Zeug der Hütte und des Hofes, unter der Aufsicht Ithamar's V. 21—28; die Merariten die Holzgerüste, ebenfalls unter der Aufsicht Ithamar's V. 29—33 — die ersten zählen 2750 Mann im dienstpflichtigen Alter von 30 bis 50 Jahren, die zweiten 2630, die dritten 3200, alle zusammen 8580 Mann. V. 34—49. Nach 3, 14—39 (an Mose in der Wüste 449 Sinai) hat es Gerson zu tun mit dem Zeuge, Kehath mit den heiligsten Geräten, Merari mit dem Holzwerk des Tabernakels; der erste zählt 7500 Mitglieder männlichen Geschlechts, von 1 Monat alten an gerechnet, der zweite 8300, der dritte 6200, insgesamt 22,000 Mitglieder. Es steht noch allerlei anderes in 3, 14—39, aber zugleich der ganze Inhalt von Kap. 4 in vollständiger Analogie. Die Verteilung des Dienstes an die drei Levitengeschlechter ist beiderorts materiell ganz gleich — so sehr, dass die Spannseile nach dem Muster von 3, 26. 37 auch in 4, 26. 32 sowohl Gerson als Merari zugewiesen werden; nur ist die Ausführung 4, 1—33 weitläufiger, kleinlicher, systematischer. Bei der Musterung werden in Kap. 3 sämtliche männliche Leviten, dagegen in Kap. 4 nur die dienstpflichtigen in Anschlag gebracht. Um diesen Unterschied

noch anzubringen hätte aber doch der originale Autor nicht auch den Dienst in der grössten Ausführlichkeit wiederholt. Vielmehr ist Kap. 4 eine secundäre und fortentwickelnde Ausführung auf Grund von 3, 14—39, die Unterschiede sind Korrekturen. Die Zählung der Leviten wird bloss aus dem Grunde auf das dienstpflichtige Alter beschränkt, um eine vollständige Analogie mit der Zählung des Kriegsvolkes Kap. 1. 2 zu erhalten, wie denn sogar der Ausdruck בא לצבא 4, 3. 35. 39. 43 von dort herüber genommen wird. Gegen die in Kap. 3 eingehaltene natürliche Ordnung wird Kehath vorangestellt, weil Aharon dazu gehört; bis zur Absurdität werden die Vorsichtsmassregeln übertrieben, dass die unglücklichen (4, 18) Leviten ja nicht etwa mit dem Heiligen in direkte Berührung kommen, und zu dem Ende Bundeslade, Tisch, Leuchter, Altäre von Aharon und seinen Söhnen eigenhändig eingewickelt — wobei die Freihaltung der Ringe für die Tragstangen einige Schwierigkeiten verursachen musste.

Zu 3, 14—39 ist V. 40—51 der richtige Schluss. An Stelle des (dadurch abgelösten) Opfers aller mündlichen Erstgeborenen wird der Stamm Levi dem Heiligtum und den Priestern als Abgabe von Seiten des Volkes dargebracht. Vergleicht man nun 3, 5—13, so spielt das Verhältnis, welches wir zwischen 3, 14sqq. und Kap. 4 gefunden haben, noch einmal zwischen 3, 5—13 und 3, 14—51. Das erste Stück ist die Grundlage, das zweite die künstliche systematische Ausarbeitung; vergleiche V. 10 mit V. 38, V. 12 mit V. 41. Man beachte: V. 5sqq. und V. 14sqq. verhalten sich nicht einfach wie Befehl und Vollzug, sondern beidemale befiehlt Jahve
450 und zwar ganz das selbe (V. 14sq. V. 40sqq.). Aber während in V. 5—13 nur eben die Idee in schicklicher Allgemeinheit ausgesprochen wird, der Stamm Levi solle dem Heiligtum geschenkt und als Lösung des Opfers der Erstgeburt angesehen werden, folgt in V. 14sqq. die rechnungsmässige Realisation derselben in der Weise, dass sämtliche Leviten und sämtliche Erstgeborene männlichen Geschlechtes (von 1 Monat alten an) nachgezählt, verglichen und für den Überschuss der letzteren auf den Kopf fünf Sekel (18, 16) Lösegeld nachbezahlt werden. Eine Steigerung dieser ideenlosen Phantasterei sollte man nicht für möglich halten, sie ist aber dennoch in 8, 5—26 geleistet. Es wird hier zuerst die Reinigung der Leviten befohlen, mehr nach dem Muster der Aussätzigen als der Priesterweihe, sodann ihre Schwingung. Da sie nämlich

an die Stelle der Erstgeborenen treten, welche Qodaschim sind (d. h. Abgaben, die nicht auf den Altar gelangen, sondern den Priestern abgetreten werden), so wird auch der charakteristische Ritus dieser Art von Abgaben mit ihnen vorgenommen, nämlich das scheinbare Werfen auf den Altar, die Thenupha — nach V. 13 von Mose, nach V. 21 von Aharon. In einer so frivolen Weise ist die einfache Idee 3, 5—13 hier auf Grund gesetzlicher Vorstellungen mechanisch vergeschichtlicht, noch einen Schritt über 3, 14—51 hinaus[1]). Für den Process des Wachstums, wodurch die Grundschrift Q, mittelst consequenter Fortbildung und Ausreckung ihrer eigenen Elemente, und auf dem Boden in dem sie selbst wurzelte, zum Priestercodex sich erweitert hat, sind diese Kapitel in hohem Grade lehrreich.

Kap. 7 hängt sachlich eng mit Kap. 1—4 zusammen und davon ab, fällt aber durch die Angaben 7, 1. 10. 84. 88sq. aus dem chronologischen Faden (1, 1) so gänzlich heraus, dass die Unverträglichkeit zwischen Pragmatismus und Datum unbedingt die Postumität des Stückes beweist, welches im allgemeinen nach dem selben Schema fabricirt ist wie 1, 20—43. Auch hier zeigt sich 451 übrigens vielfach ein weiteres Ausspinnen einfacherer Vorstellungen, z. B. darin, dass den Gersoniten und Merariten für den Transport der Stiftshütte sechs Wagen mit zwölf Rindern geliefert werden, während sie die zerlegbaren Teile derselben sonst einfach tragen (4, 25. 31). — Die drei Stücke 9, 15—10, 28 mögen zu dem ursprünglichen Kern von Q gehören, im dritten (10, 11—28) lenkt diese Schrift wieder in die eigentliche Erzählung ein. Aber die Geschichte von der Rotte Korah (s. oben p. 105 sqq.) gab einen passenden Anlass, auf die Leviten und Priester zurückzukommen, ein Anlass, welcher in Kap. 17. 18 (Q) benutzt worden ist. Zuerst 17, 1—5 der Befehl, den Altar mit dem Erz der Pfannen, worauf

[1]) Für die Scheidung der sekundären und tertiären Schichten des Priestercodex von den primären habe ich hier auf diejenigen Merkmale, welche die Untersuchung von Exod. 25—40 an die Hand gegeben hat, mit Absicht verzichtet, um nicht zu viel auf eine Karte zu setzen. Eines anderen höchst wertvollen Kriteriums dagegen, nämlich der verschiedenen Übersetzungsweisen der Septuaginta bediene ich mich bloss deshalb nicht, weil mich die genauere Untersuchung derselben und die Sonderung der verschiedenen Hände zu weit führen würde. — Auf den Widerspruch 8, 23—25 zu 4, 3sqq. aufmerksam zu machen, bin ich durch die glückliche und übereinstimmende Beobachtung desselben von Seiten meiner Vorgänger überhoben. Vgl. 1. Chron. 23, 3. 24. 26.

sich die sacrilegischen Leviten zu räuchern unterfangen hatten, zu überziehen, zum warnenden Andenken an den tragischen Ausgang ihrer Anmassung; man wird an die Haut des ungerechten Satrapen erinnert, womit der Perserkönig den Richtstuhl überziehen liess. Dann 17, 6—15 die Bestrafung der Teilnahme des Volkes für die getöteten Leviten durch die Pest und die Beseitigung der Plage durch das rechtmässige hohepriesterliche Räucheropfer: die Hervorhebung der Kraft und Bedeutung des letzteren ist in diesem Zusammenhange (nach Kap. 16) die Hauptsache und die eigentliche Pointe. Weiter 17, 16—26 die Geschichte von Aharon's grünendem Stabe. Es handelt sich darum, nicht gegen die Leviten, sondern gegen das murrende Volk die göttliche Prärogative Aharon's darzutun (s. V. 20. 25), und insofern erklärt es sich, dass den elf Mattoth (= Stäbe und Stämme) der Laien gegenüber Aharon durch den Matte (= Stab und Stamm) Levi's vertreten wird. Aber die jetzige Version, die von Q, führt doch beinahe mit Notwendigkeit auf eine ältere und ursprüngliche zurück, worin in der Tat nicht bloss Aharon, sondern der ganze Stamm Levi auf diese Weise sein Priesterrecht gegenüber den elf übrigen Stämmen bewiesen hat; die Natur der Sache, die innere Anlage dieser Geschichte fordert das. — Das folgende Kapitel fängt an mit 17, 27. 28 und der erste Absatz (18, 1 zu Aharon) erstreckt sich bis 18, 7. Hier wird in Anlass der berechtigten Angst des Volkes vor dem Heiligtum und der Gefahr seiner Berührung eingeschärft, nur die Aharoniden sollten die „Schuld“ (Verantwortung und Gefahr) des Heiligtums und des Priestertums tragen, und ihre Brüder, die Leviten, sollten sich als ihre und des Zeltes Wärter ihnen anschliessen, aber nicht mit dem Altar und dem inneren Tempel (Qodesch) in 452 Berührung kommen. Der zweite Absatz V. 8—20 (18, 8 an Aharon) handelt von den Einkünften der P r i e s t e r. Landesanteil bekommen sie nicht V. 20, dafür aber die geweihten Abgaben V. 8, indem sie gewissermassen Mahl- und Bundesgenossen (ברית מלח V. 19) Gottes sind und darum auch die heiligsten Abgaben v o r i h m verzehren müssen. Zu den Therumoth gehören 1) die Qodsche Qodaschim, die von den Männern im Heiligtum zu verzehren sind, Speis-, Sünd- und Schuldopfer. 2) Die Thenuphoth, die alle reinen Familienglieder essen dürfen, das sind die Aparchen. Obwohl ראשית das B e s t e (nur in Q und im spätesten Hebräisch der A n f a n g) und בכורים das F r ü h e s t e heisst, so scheint doch V. 12. 13 zwischen

beiden nicht der Unterschied gemacht zu werden, den die Halacha schon bei Philo und Josephus (Sept. ἀπαρχαί und πρωτογεννήματα?) macht, um des Guten lieber zu viel als zu wenig zu tun. Mit den Thenuphoth wird V. 14 der Cherem gleichgesetzt, ebenso mit Recht V. 15—18 die Erstgeburten, die hier trotz der scheinbar ein- für allemal giltigen Lösung 3, 5—13 doch auch wieder von den Menschen gefordert werden. Nur ganz beiläufig ist V. 18 noch von der Webebrust und rechten Keule die Rede. Der dritte Absatz (V. 25 an Mose) handelt von den Einkünften der Leviten, die auch kein Landerbe bekommen V. 24, dafür aber den Zehnten V. 21—24[1]), von dem sie aber ihrerseits wiederum den Zehnten als eine den Aparchen der Laien entsprechende Abgabe dem Priester bezahlen müssen V. 25—32. — Bemerkenswert sind 18, 20. 23. 24. 17, 25. 18, 23 die Anklänge an das Deuteronomium und besonders an Ezechiel. Der Ausdruck בני מרי, womit 17, 25 die Israeliten bezeichnet werden, ist keineswegs gewöhnliche hebräische Prosa und erinnert sofort an Ezech. 2, 5. 7. 8. 6, 3. 9. 26. 27. 12, 2. 3. 9. 17, 12. 24, 3. 44, 6. Noch auffallender ist die Ähnlichkeit zwischen 18, 23 הם ישאו עונם und Ezech. 44, 10 ונשאו עונם. Beidemale ist damit die selbe Sache gemeint, aber nur im Ezechiel versteht man die Berechtigung des Ausdrucks: die Leviten, d. i. die Priester der abgeschafften Bamoth, haben sich am Dienst der Bamoth beteiligt und sollen zur Strafe dieser ihrer Schuld zu Tempeldienern der jerusalemischen Priester degradirt werden und an die Stelle der bisherigen heidnischen Tempelsklaven treten. An gegenseitige Unabhängigkeit der Stellen kann also nicht gedacht werden, auch darum nicht, weil Num. 18, 22 zu V. 23 sich genau so verhält wie Ezech. 44, 9 zu V. 10 — nur werden Num. 18 die Leviten bestellt, weil keine Israeliten, Ezech. 44 aber, weil keine Heiden in den eigentlichen Tempel sich nahen sollen. 453

2. Mit Num. 20 macht Israel sich auf den Weg zu den Arboth Moab (22, 1), wo der letzte Akt[2]) der Gesetzgebung des Priestercodex Num. 26sqq. spielt, vgl. 26, 3. 63. 33, 50. 35, 1. 36, 13.

---

[1]) Der Zehnte schlechthin ist nach dem Deuteronomium der vom Felde und nicht vom Vieh.

[2]) Der Stiftshüttenkultus (Exodus, Leviticus) ist auf dem Berge Sinai geoffenbart, die Gesetze Num. 1—19 in der Stiftshütte in der Wüste Sinai. Der Unterschied ist jetzt freilich verwischt, doch tritt das Bewusstsein desselben z. B. Num. 3, 1 gegen 3, 4 hervor.

Zu dem schon oben p. 114sqq. Erörterten trage ich hier noch einige wenige Bemerkungen nach. Absehend von den zu der historischen Situation nicht in Beziehung stehenden Stücken Num. 28 bis 30 und 33, 1—49 habe ich a. O. zu zeigen gesucht, dass der Faden von Q sich darstelle in Kap. 26. 27. 32 (JE abgerechnet). 33, 50—36, 13 (über 33, 50—56 s. p. 117), dass dagegen Kap. 31 secundär sei. Über Num. 28—30 kann ich nicht anders urteilen, als über die in der ersten Hälfte unseres Buches eingestreuten Gesetze. Die Zugehörigkeit des Lagerverzeichnisses 33, 1—49 zu Q würde ich, obwohl ich es redlicher Weise nicht kann, doch aus dem Grunde gerne zugeben, weil dadurch die Posteriorität dieser Schrift im Vergleich zu JE klar hervorginge; denn das hier neben Q jeweilen auch JE benutzt wird, hat Kayser, wenigstens für eine Reihe von Fällen[1]), constatirt. Er hält das Stück übrigens für ein systematisches Elaborat „des Sammlers oder eines noch Späteren" und macht es wahrscheinlich, dass ursprünglich 40 Stationen für die 40 Jahre des Wüstenzuges angenommen wurden. Zu seiner Widerlegung sagt Nöldeke, Jahrbb. für prot. Theol. I, 347: „Ähnlich wie die Genealogien bilden auch die Angaben über die Stationen in der Wüste ein geschlossenes System. Das Hauptverzeichnis Num. 33 weist auch Kayser der Grundschrift (Q) zu; dagegen will er ihr einige der zu dieser stimmenden, im Ausdruck ganz constanten Einzelangaben über die Züge absprechen. Er hätte ebenso gut auch die fingirte chronologische Kette der Grundschrift einiger Glieder berauben können." Die Vorstellung, die sich Nöldeke von Kayser's Ansicht macht, ist damit vielleicht treffend widerlegt, aber sie beruht auf mangelhafter Information. Kayser sagt auf 454 p. 97sqq. so ziemlich das Gegenteil von dem, was Nöldeke gelesen zu haben scheint. — Ausserdem bleibt nur noch übrig, ein paar Fragen zu beantworten, welche sich über das Verhältnis von Kap. 26 zu der und jener Parallele aufdrängen.

Zunächst werden in diesem Kapitel die Leviten anders aufgezählt und gruppirt wie an zwei anderen Stellen des Priestercodex. In Num. 26 wird zwar zuerst V. 57 die gewöhnliche Dreiteilung Levi's gegeben Gerson, Kehath, Merari, dann aber eine derselben beziehungslos coordinirte, ganz selbständige Sechsteilung, worin Kehath noch einmal vorkommt: Libni, Hebroni, Machli,

[1]) Exod. 15, 22sq. 27. Num. 11, 34sq. 21, 10sq.

Muschi[1]), Korah, Kehath (= Amram); von dem letzten Geschlecht werden die Aharoniden abgeleitet. In Num. 3, 14sqq. beherrscht die vorangestellte Dreiteilung auch wirklich den folgenden Stoff: Gerson = Libni und Schim'i; Kehath = Amram, Izhar, Hebron, Uzziel; Merari = Machli und Muschi. Damit stimmt Exod. 6, 16sq. genau überein, nur dass hier (V. 21. 22) hinzugefügt wird: Izhar = Korah, Nepheg, Zikri; Uzziel = Mischael, Elsaphan, Sitri. Obwohl die Materialien von Num. 26 auf der einen, von Exod. 6. Num. 3 auf der anderen Seite zum grossen Teil sich decken, so ist doch nicht anzunehmen, sie seien von der selben Hand und in dem selben Buche bald so bald so geordnet. Reine Willkür ist es nicht, ob man z. B. Korah direct oder durch zwei Mittelglieder von Levi ableitet, vielmehr spricht sich darin ein differentes Urteil über seine Bedeutung aus. Wir haben nun bereits Exod. 6, 13—28 und Num. 3, 14sqq. als secundäre Erweiterungen von Q beurteilt und entscheiden uns mithin für die Ursprünglichkeit von Num. 26, 57—62, für welche auch die unentwickelte Einfachheit der Genealogie spricht. — Auch der Vergleich von Num. 26 mit Gen. 46, 8—27 fällt zu Gunsten des ersteren Stückes aus. Nach der Weise späterer Zeit ist der Verfasser von Gen. 46, 8sqq. beflissen, die 70 Seelen, welche nach alter Tradition den ursprünglichen Bestand Israels in Ägypten ausmachen, einzeln und mit Namen nachzuweisen und sich dabei einigermassen in den Grenzen der Möglichkeit zu halten; darum tut er zu dem, was 455 er Num. 26 vorfand, einiges zu, einiges davon ab und modificirt anderes, macht z. B. Benjamin's Enkel in vermehrter Anzahl zu Söhnen und schweigt von Joseph's Enkeln, welche er nicht wohl zu Söhnen machen konnte. — Am schwierigsten ist es, sich das Verhältnis von Num. 26 und Num. 1. 2 zurecht zu legen. Zwar dass die Israeliten zweimal gezählt werden, einmal zu Anfang und einmal am Ende des 40jährigen Wüstenzuges, ist ganz in der Ordnung, zumal das zweite Mal der Zweck ist, die Zahl und Grösse

[1]) Wie Sichemi 26, 31 von Sichem, so sind offenbar Libni und Hebroni von den jüdischen Städten Libna und Hebron abgeleitet, Muschi dagegen regelrecht von Mose. Die Gentilformen auf î sind zum Teil in ihrer Anwendung auf die Leviten die ursprünglichen, erst später wurden die hebronitischen Leviten einfach Hebron genannt. So wird auch Korchi ursprünglicher sein als Korah, Korah war ein judäisches Geschlecht und dessen Leviten hiessen die korahitischen Leviten.

der Geschlechter festzustellen, um daran einen Massstab für die richtige Verteilung des Landes zu haben (26, 52sqq.). Jedoch sehr sonderbar ist es, dass bei der zweiten Zählung auf die erste gar keine Rücksicht genommen wird. Jahve hätte doch V. 2 wenigstens sagen sollen: שובו שאו', und demgemäss V. 3 für וידבר . . . . לאמר stehen sollen ויספר . . . . שנית'. Aber nicht die leiseste Andeutung, dass es sich um Wiederholung einer schon früher einmal geschehenen Sache handelt! Erst zum Schluss heisst es: dies sind die von Mose und Eleazar in den Arboth Moab gemusterten Israeliten, und darunter befand sich keiner der von Mose und Aharon in der Wüste Sinai gemusterten, denn nach dem Worte Jahve's waren sie alle in der Wüste gestorben und nur Kaleb und Josua übrig geblieben." Aber das steht leider nicht im Einklang mit V. 4. 5, wo es heisst: „Mose und Eleazar zählten sie in den Arboth Moab, von 20 Jahr alt, wie Jahve befahl; und die Kinder Israel, die aus Ägyptenland ausgezogen waren, sind: Ruben u. s. w." Wenn auch hier הי" מא" מצרים nicht auf die einzelnen damals lebenden Israeliten sich bezieht, so würde doch nicht so gesagt sein, wenn Nachdruck darauf liegen sollte, dass unter den Gemusterten sich keiner von den aus Ägypten Ausgewanderten befunden hätte. Andererseits ist weder Kap. 26 noch auch Kap. 1. 2 für Q zu entbehren und die Anordnung der einzelnen Stämme Kap. 26 scheint in der Tat von der Lagerordnung Kap. 2 abhängig zu sein. Ich überlasse anderen die Lösung dieser Schwierigkeiten.

Mit der Untersuchung des Priestercodex sind wir zu Ende. Wir haben gesehen, sein Kern ist Q, aber dieser Kern hat sich vielfach erweitert, gewissermassen in organischer aber hypertrophischer Weise, sofern die Erweiterungen überall an den Kern anknüpfen und dorther ihre Tendenzen, Vorstellungen, Formeln und Manieren haben. Es ist der gleiche Boden des Zeitalters und 456 der Kreise, woraus Q und die sekundären oder tertiären Nachwüchse hervorgegangen sind. Ich füge hinzu, dass Q auch in ihrem erzählenden Teile überarbeitet worden ist, beschränke mich aber hier darauf, dies an Gen. 1 nachzuweisen.

Die Varianten der Sept. zu Gen. 1 beurteilt man am besten nach Ilgen's Emendationen, die sich grösstenteils nach jenen richten, aber konsequenter sind. Ilgen setzt das kurze ויהי כן überall hinter jeden Befehl, nicht nur V. 9. 11. 15. 24 (MT.), sondern auch V. 6. 20 (Sept.) und V. 26, während er es V. 7 (nach Sept.) und

V. 30 streicht. Da ferner gewöhnlich nach ויהי כן trotzdem der ausgeführte Bericht folgt, so restituirt er ihn auch in V. 9, nach Sept. Desgleichen stellt er V. 14. 15, nach Anleitung wenigstens der Sept., die vollkommene Gleichförmigkeit her, indem er die aus V. 15 entnommenen Worte להאיר על־הארץ zwischen השמים und להבדיל V. 14 einsetzt und den Rest des V. 15, bis auf ויהי כן, streicht. Aber wenn auch Ilgen mit einzelnen Emendationen im Recht ist, so ist doch eine so konsequente Conformität nicht das Princip des ursprünglichen Textes. In V. 14—19 werden die Namen Sonne und Mond so auffällig vermieden, dass man unwillkürlich denkt, es geschehe darum, weil die Benennung erst hinterher durch Gott gegeben werden soll. Aber diese folgt nicht und wer hätte den Mut, sie nachzutragen! Also die Varianten der Sept. beruhen auf systematischer Überarbeitung. Diese aber ist bereits in der hebräischen Vorlage vorgenommen, wie der auf τὸ ὕδωρ (hebräisch Plural) bezügliche Plural αὐτῶν in V. 9 klar beweist. Und aus einer Spur lässt sich erkennen, dass die Conformirung auch in den MT. einzuschleichen drohte; denn das ויהי כן V. 7 muss ursprünglich als Randglosse zu V. 6 bestimmt und dann an falscher Stelle recipirt worden sein. Vielleicht ist auch in V. 30 ein zu V. 26 bestimmtes ויהי כן geraten.

Eine andere und ältere Überarbeitung ist auch im MT. durchgedrungen. Die von Gabler und Ziegler und besonders von Ilgen erhobenen Bedenken gegen die Originalität der Einteilung der Schöpfung in sechs Tagewerke sind gegründet. Sie giebt zwar der Darstellung Halt und ist von unleugbarer ästhetischer Wirkung, verträgt sich jedoch nicht mit der angelegten Natur des Stoffes. Denn 1) wird dadurch das zusammengehörige Scheidungswerk der Wasser V. 6—10 zerrissen und dagegen werden zwei nicht zusammengehörige Werke und zwei Billigungsformeln auf den dritten und sechsten Tag vereinigt; 2) tritt der Wechsel von Tag und 457 Nacht ein, bevor die Vorsteher desselben V. 14sqq., nämlich Sonne, Mond und Sterne, vorhanden sind. Zwar ist Licht und Finsternis auch nach dem Original das erste Werk, und Licht nennt Gott Tag, Finsternis Nacht, aber erst durch die Tagerechnung entsteht daraus eine empfindliche Schwierigkeit: ohne diese sind Licht und Finsternis nur überhaupt existirende Wesen, der regelmässige Wechsel aber wird erst durch die Gestirne, die sie aus ihren Kammern rufen, eingeleitet. 3) בראשית 1, 1 collidirt mit dem ersten

Tag und auch der Inhalt von V. 2 passt nicht in den Rahmen desselben[1]). M. E. ist dies Bedenken entscheidend.

Mit dem Fachwerk der sechs Tage streicht nun Ilgen auch 2, 2. 3 und gewinnt mit 2, 1 einen passenden Schluss. An dieser Kritik wird uns Exod. 20, 11. 31, 17 nicht irre machen, aber wenn man auf die innere Brüchigkeit von 2, 2 achtet, so ergiebt sich eine andere Lösung. Es ist ein unzweifelhafter Widerspruch, wenn es V. 2a heisst: er machte die Arbeit am 7. Tage fertig[2]) — und V. 2b: er feierte am 7. Tage von der Arbeit. Handgreiflich ist V. 2b das Spätere, aus einem sehr deutlichen Motiv nachgetragen. Mit V. 2b fällt nun aber auch V. 3a, und es bleibt V. 1—3: 458 „also wurden Himmel und Erde und all ihr Heer vollendet und Gott vollendete sein Werk, das er machte, am 7. Tage und Gott segnete den 7. Tag und heiligte ihn."

Das ist auch eine Schöpfung in Tagen, aber nicht in sechs, sondern in sieben, und es ist etwas anderes, wenn nur am Schluss bemerkt wird, die Schöpfung sei in 7 Tagen fertig geworden, als wenn das nun im Einzelnen von vornherein durchgeführt wird: dabei kommen jene Unzuträglichkeiten nicht vor oder doch nicht zur Empfindung. Vor Ilgen aber haben wir den Vorteil, dass der

[1]) „Im Anfange schuf" — vor dem ersten Tag? „Und die Erde war wüste" — das dauert längere Zeit, liegt vor dem ersten Tag und ist doch im Anfange. Man könnte hiergegen seine Zuflucht zur Konstruktion Raschi's nehmen, aber sie ist nicht probabel. Die Schöpfung des seiner Natur nach ewigen Chaos ist widerspruchsvoll, ja wohl — aber hebraisirtes Heidentum. Himmel und Erde bedeutet sonst nicht das Chaos, sondern den Kosmos, aber wie sollten die Hebräer das Chaos nennen? potentielle Welt? vielmehr, da sie potentiell nicht hatten, einfach Welt: für Abwehr jeglichen Misverständnisses sorgt ja die Beschreibung V. 2. Ganz verfehlt sind die grammatischen Bedenken gegen die absolute Auffassung des status constr. בראשית. Die jüdische Tradition verstand ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν κτλ., es stand ihr frei baresith zu sprechen, sie sprach aber b'resith, s. Hieron. Quaest. zu 1, 1. Will man auch im Syrischen die Adverbia in der Form des status constr. corrigiren und z. B. sagen בראשיתא statt בראשית? Das Aramäische herbeizuziehen hat man um so mehr Recht, da ראשית im älteren Hebräischen nicht den Anfang, sondern den ersten. besten Teil bedeutet und Gen. 1 noch manche andere Spuren späterer Sprache und aramäischer Einflüsse aufweist, z. B. ברא, רקיע, מין, כבש, נפש החיה, יום השביעי, את statt des Verbalsuffixes.

[2]) Naiv Sept.: am 6. Tage. Je näher man zusieht, je glänzender bewährt sich hier die relative Reinheit des MT nicht von Verderbnissen, aber von Verbesserungen.

Anlass und das Motiv der Eintragung der sechs Tage nun deutlich erhellt. Suchen wir nach Andeutungen, um die Schöpfung in 7 Akte zu zerlegen, so reden die 7 Billigungsformeln וירא א״ כי טוב deutlich genug. Darnach ist der Mensch am Sabbath geschaffen, die Vierfüssler am 6., Fische und Vögel am 5., die Gestirne am 4., die Pflanzen am 3., die Scheidung des Wassers (V. 6—10) am 2., die des Lichtes und der Finsternis am 1. Tage. Vgl. Raschi zu 1, 7.

Das Buch des Gesetzes. Deut. 1—31.

Dass diese Schrift von einem anderen Verfasser herrührt als der übrige Pentateuch, hat schon Vater[1]) zur Anerkennung gebracht. Fraglich ist 1) ob und wie ein Urdeuteronomium ausgeschieden werden muss, 2) ob das Deuteronomium mit JE oder mit dem Pentateuch (JE + Q) verbunden worden ist.

1. Das Deuteronomium ist ursprünglich selbständig als eigene Schrift herausgegeben und erst hernach einem grösseren Ganzen einverleibt. Unter התורה הזאת wird Kap. 1—4. Kap. 27sqq. immer nur das Deuteronomium allein und nicht der ganze Pentateuch verstanden (4, 44), und da mit dem Exemplar dieses Gesetzes 17, 18 auch nichts anderes gemeint sein kann, so existirte folglich das Deuteronomium als besonderes Buch. Nun ist bekanntlich unter Josia das Buch der Thora aufgefunden und feierlich als Gesetz publicirt. Es ist gewiss, bei der religiösen Bewegung, die sich daran knüpft, dass dasselbe nicht wieder verloren gegangen, sondern im jüdischen Kanon, zu dessen Entstehung es den Grund legte, erhalten ist. Das selbstverständlich 459 im Pentateuch zu suchende Buch der Thora kann nun nicht JE sein, denn diese Schrift ist ein Geschichtswerk; auch nicht Q, denn aus Q erklären sich Josia's reformatorische Massregeln nicht: sondern nur entweder das Deuteronomium oder der ganze Pentateuch, und zwar der ganze Pentateuch bloss darum und insofern, als er das Deuteronomium einschliesst, auf welches letztere die Reformation Josia's faktisch allein sich gründen konnte.

---

[1]) Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs. § 40. (III. p. 493). Auch übrigens verdanke ich Vater für diesen Abschnitt Anregung und Belehrung, s. besonders §§ 54—60. § 28. — Die de Wette'sche Dissertation (1805) steht bei weitem nicht auf der Höhe der glänzenden Beiträge.

Beinahe zwei Jahrhunderte nach Josia's Regierungsantritt ward abermals das Buch des Gesetzes Mosis in ganz ähnlicher Weise publicirt und durch feierliche Verpflichtung zur Constitution der jüdischen Gemeinde erhoben. Es kann nicht bezweifelt werden, dass dies Gesetz den ganzen Pentateuch umfasste. Wenn dieser aber erst durch Esra publici iuris wurde, so kann er es nicht schon durch Josia geworden sein. Wendet man ein, der spätere Akt sei eine einfache Wiederholung des früheren gewesen und darum nötig geworden, weil das Gesetzbuch Josia's durch das Exil in Vergessenheit geraten, so ignorirt man die 100 Jahre zwischen dem Exil und Esra, und weiss andererseits mehr als der sonst wohl unterrichtete Erzähler von Nehem. 8—10 und als die beteiligten Zeitgenossen — auch mehr als wahr ist, denn was das Deuteronomium angeht, so ist es im Exil nicht latent, sondern recht wirksam gewesen, wie z. B. die Überarbeitung der geschichtlichen Bücher bezeugt. Es ist dem nicht zu entgehen, dass der ganze Pentateuch erst durch Esra zum Bundesbuch geworden ist, das Bundesbuch des Josia also nur im Deuteronomium gesucht werden kann. Es wäre auch nicht praktisch gewesen, wenn der Gesetzgeber dieses Buch, worauf es ihm allein ankam und das jedenfalls ursprünglich selbständig existirte, in der Hülle des übrigen Pentateuchs versteckt veröffentlicht hätte, woraus es nur durch Divination als das eigentlich massgebende Gesetz erkannt werden konnte. Ausserdem erklärt es sich wohl durch allerlei geschichtliche Vermittlungen, wie schliesslich der ganze Pentateuch zu dem Namen Thora kam, aber von vornherein konnte es schwerlich als Sepher hatthora bezeichnet werden, und so viel sich aus den Citaten ersehen lässt, versteht das Buch der Könige darunter überall nur das Deuteronomium [1]).

460 Aber so wie es jetzt vorliegt, hat das Deuteronomium nicht schon im Jahre 621 vor Christus existirt, denn die Kapitel 29 und 30 können nicht vor dem Exil geschrieben sein. Es gilt hier als

---

[1]) Vgl. Corodi bei Vater, p. 592: „Niemals werden Geschichten, die im Pentateuch stehen, mit der Formel erwähnt: es steht im Gesetz oder im Buch des Gesetzes.“ — Ebendas. p. 595: „Auf diesen Teil des Pentateuchs (= Deuteronomium) führen auf eine auffallende Weise fast alle bestimmten Erwähnungen in anderen Büchern.“ Daher Du-Pin, dissert. prélim. (Paris 1701) I, 62: Le livre du Deuteronome est plus souvent allegué qu'aucun autre, parce qu'étant un abregé de toute la loi, composé pour l'usage ordinaire du peuple, il était plus naturel de le citer que les autres.

selbstverständlich, dass zuerst der Fluch, der auf den Bundesbruch gesetzt ist, sich erfüllt und dass darnach, nachdem dies geschehen ist, auch der Segen folgen wird, der für den Gehorsam gegen Jahve's Stimme verheissen ist. Die vorausgesetzte Verwirklichung des Fluches ist der Standpunkt, von wo aus die Bekehrung und der Segen für die Folgezeit erhofft wird. „Wenn alles dies (der ganze Fluch) bei dir eingetroffen ist, so wirst du dein Herz bekehren unter den Völkern, wohin dich Jahve verstossen hat, und dich zu Jahve bekehren, und er wird deine Gefangenschaft wenden und sich deiner erbarmen und dich sammeln aus der Zerstreuung und dich in das Land bringen, das deine Väter besessen haben, und dich mehren über deine Väter, und dein Herz beschneiden, dass du ihn liebest und lebest. Und er wird diese Flüche auf deine Feinde und Hasser legen, die dich verfolgt haben, und du wirst dich bekehren und der Stimme Jahve's gehorchen, und er wird dir Gedeihen geben in allem Tun, in der Frucht deines Leibes, in der Frucht deines Viehes, in der Frucht deines Feldes, denn er wird sich wieder über dich freuen, wie einst über deine Väter.“ Man sieht, eine Bekehrung zu Jahve zur Vermeidung des Fluches, die doch im Jahre 621 das einzig naheliegende war, wird hier gar nicht mehr in Aussicht genommen. Ich weiss wohl, dass man sich durch Verweisung auf die seit 721 exilirten Israeliten hilft; aber das Du im Deuteronomium redet die Juden an, und das Solidaritätsbewusstsein zwischen den Juden und den seit 100 Jahren fortgeschleppten Israeliten war nicht so gross, dass jene bei solchen Drohungen an diese denken konnten. Solche Ausflüchte sollte man denen überlassen, denen es auf das, was schön wäre, mehr ankommt als auf das, was wahr ist.

Man ist also zur Ausscheidung eines Urdeuteronomiums genötigt. Schon Vater (§ 28) hat die Aufmerksamkeit auf die Überschrift 4, 55—49 und die Schlussformel 28, 69 gerichtet und Graf darin die Marken des ursprünglichen Buches erkannt; beide haben auf die Unvereinbarkeit der Angaben 2, 29 und 23, 5 (4, 41—43 und 19, 9; 2, 14 und 5, 3) hingewiesen. Einen anderen Weg schlägt Hobbes ein[1]). Ea sola scripsit Moses, quae a scriptore 461 Pentateuchi scripsisse dicitur, nempe volumen legis, quae habetur

---

[1]) Leviathan c. 33. Vgl. die anderen bei Vater p. 563 citirten Schriften und R. Simon, liv. I. chap. 6, auch Kuenen, Onderzoek I[1] p. 10sq. Corodi hält Deut. 12—28, Vater selbst (p. 462) Kap. 12—26 für das ursprüngliche Gesetzbuch.

in Deuteronomio a capite undecimo usque ad finem capitis vicesimi septimi et quam in aditu terrae Chananeae lapidibus inscribi iussit deus. Das Resultat seiner Abgrenzung ist unhaltbar, wenn man nicht undecimo für ein blosses Versehen statt duodecimo hält, das Princip derselben aber richtig. In Kap. 28—30 liegen die Gesetze und Rechte, die Mose bis dahin nur geredet, aber nicht aufgeschrieben hat, plötzlich dem Redner selber als ein schriftliches Buch „dieser Thora“ vor 28, 58. 61. 30, 10. In 31, 9 wird dann zwar berichtet, Mose habe „diese Thora“ aufgeschrieben, aber einmal kann dies zur Motivirung der Ausdrücke in der vorhergehenden Rede Mose's nichts helfen und sodann gehört Kap. 31 sicher dem Deuteronomisten an, d. h. dem Schriftsteller, der das Deuteronomium in das pentateuchische Geschichtswerk einarbeitete. Es bleibt nichts übrig als eine Verwechslung anzunehmen. Was sich 4, 45—26, 19 nur als eine Rede Mose's giebt, das lag dem Verfasser von Kap. 28—30 bereits als abgeschlossenes Buch vor und er hielt es für eine Schrift von Mose's Hand — gegen die Meinung der Einleitung 4, 45—5, 1, wo von ihm in dritter Person erzählt wird und zwar vom Standpunkte Westpalästina's aus (4,46). In demselben sekundären Verhältnis wie Kap. 28—30 steht aber auch Kap. 27 zu den vorhergehenden Gesetzen. Wenn in Kap. 27 die Erzählung wieder beginnt, so muss die Rede Mose's 26, 19 abgeschlossen sein. Wenn der Befehl gegeben wird, „dieses Gesetz“ nach der Ankunft im Lande Kanaan auf 12 Steinen zu verewigen, so kann unter diesem Gesetz nicht auch Kap. 27 selber oder gar das Folgende einbegriffen sein[1]).

---

[1]) Man wird einwenden, Kap. 27 sei interpolirt. Aber die Sache steht vielmehr so, dass Kap. 28 das 27. Kap. nicht vor sich kennt und duldet und dass Kap. 27 das 28. Kap. nicht hinter sich kennt und duldet, d. h. es sind zwei von einander unabhängige Anhänge zu dem ursprünglichen Deuteronomium aus zwei verschiedenen Ausgaben, die dann zusammengeworfen wurden, obwohl sie sich ausschliessen. Kap. 27 scheint deuteronomistische Überarbeitung einer ältern Grundlage. — Man wird ferner einwenden, Kap. 28 sei unentbehrlich, weil es die Flüche enthalte, die auf Josias solchen Eindruck machten. Aber diese Flüche (28, 36) hat Josias schwerlich gehört. Ausserdem ist mit Recht auf die Bemerkungen von J. H. Michaelis zu 2. Reg. 22, 8 und V. 16 aufmerksam gemacht. Praedictio (V. 16) est prophetica non legalis (= kommt im Gesetz nicht vor), ac manifestum satis est in hoc versu, legisse Josiam eiusmodi comminationes, quae non essent condicionatae.

Den Ausdruck *diese Thora* haben Kap. 27 und Kap. 28—30 462 mit einander gemein, sie bezeichnen beide einen Codex damit und nur der Unterschied herrscht, dass Kap. 27 sich selbst nicht mit zu diesem Codex rechnet, dagegen Kap. 28 zwar dazu gerechnet sein will, sich aber unwillkürlich als postum dadurch verrät, dass es den Mose mitten im Reden seine eigene Rede als Schrift anführen lässt. In Deut. 5—26 kommt der Ausdruck nicht vor, mit einer demnächst zu besprechenden Ausnahme; hier heisst es immer *die Rechte und Satzungen*, und Thora scheint (wie bei den Propheten) die mündliche und lebendige Lehre in Besitz der Priester zu bedeuten 17, 11. 24, 8. Wohl aber findet sich התורה הזאת zweimal in Kap. 1—4, und auch hier wird damit auf ein geschriebenes Buch hingewiesen, dessen Anfang 4, 44 mit וזאת התורה markirt wird. Hiernach würde sich also der eigentliche Codex auf 4, 45 —26, 19 begrenzen.

Nun zerfällt 4, 45 —26, 19 in zwei Hälften. Die Gesetze gehen erst Kap. 12 an, vorher will zwar Mose immer zur Sache kommen, kommt aber nicht dazu. Schon 5, 1 kündigt er die Satzungen und Rechte an, die das Volk im Lande Kanaan halten solle, verwickelt sich aber darauf in die historische Darstellung der Gelegenheit, bei der sie ihm selbst einst vor 40 Jahren auf dem Horeb mitgeteilt wurden, da das Volk ihn bat, als Mittler einzutreten. Zu Anfang von Kap. 6 macht er abermals Miene, die Satzungen und Rechte mitzuteilen, statt dessen aber motivirt er vielmehr den Gehorsam gegen sie mit der Liebe zum Gesetzgeber. Und so wird unsere Geduld auch in den folgenden Kapiteln noch weiter auf die Probe gestellt. Immer ist die Rede von den *Satzungen und Rechten, die ich dir heute gebieten werde*, aber man erfährt nicht, welche es sind. In Kap. 7 und 8 werden allerlei drohende Gefahren, wodurch dieselben nach der Eroberung Kanaans leicht in Nichtachtung geraten könnten, zum voraus zu beseitigen gesucht.. Jahve's Gnade, deren man ausserhalb der Wüste entraten zu können glauben möchte, habe man stets nötig, seinen Zorn stets zu fürchten. Dabei ergiebt sich der Anlass zu einer grossen Digression über das goldene Kalb; erst 10, 12sqq. wird auf die Einschärfung der Gebote zurückgekommen und in Kap. 11 zum Schluss noch einmal hervorgehoben, die bisherige Fürsorge Jahve's für Israel bedinge Dank und Gehorsam gegen ihn, sie werde aber künftig durch den Besitz des Landes nicht überflüssig, da dessen

Fruchtbarkeit von der Gnade des Himmels abhänge. Schwerlich ist diese lange Einleitung Kap. 5—11, diese beständige Aufforderung zum Halten noch gar nicht bekannt gemachter und nur zum Teil inhaltlich antecipirter Gebote sachgemäss, schwerlich gehört sie zum ursprünglichen Bestande des Gesetzbuches. Ihr Verfasser scheint vielmehr nur deshalb stets zum voraus auf „die Befehle, die ich dir heute gebieten werde“, hinweisen zu können, statt sie mitzuteilen, weil sie ihm eben auch schon als Schrift vorlagen, die er nur mit einer Vorrede versah. Ist es sonst zu verstehen, dass er 11, 26sqq. sogar den Segen und den Fluch vorlegt für das Halten oder Übertreten noch gar nicht gegebener Gesetze? Ich glaube nicht. Dann also umfasst das Urdeuteronomium nur Kap. 12 bis 26 und beginnt direkt mit dem Hauptgesetz über den Ort des Kultus, womit auch das Bundesbuch Exod. 20, 23sqq., die Sammlung Lev. 17—26, Ezechiel Kap. 40sqq. und Q Exod. 25sqq. anfangen. Es fehlt weder die Überschrift 12, 1, noch die Unterschrift 26, 16sqq.; der Umfang ist derart, dass er etwa auf den zwölf dem Jordan entnommenen Steinen Platz findet 27, 3. 8[1]).

Ich gehe jedoch noch einen Schritt weiter. Die Tätigkeit der Editoren hat sich nicht bloss auf Hinzufügung von Einleitung und Schluss beschränkt, sondern ist auch zur Überarbeitung des eigentlichen Kernes fortgeschritten. Eine Spur davon ist das Königsgesetz 17, 14—20. Dasselbe setzt einen Bericht voraus, der erst Kap. 31, 9. 26 erstattet wird, und gebraucht den Ausdruck „Kopie“ und „Buch der Thora“ in einem Augenblick, wo Mose noch lange nicht mit seiner Rede fertig ist. Auch 16, 21 —17, 7 steht mindestens an verkehrter Stelle, denn über den Zusammenhang von 16, 18—20 mit 17, 8sqq. kann kein Zweifel sein, so wenig wie über die beabsichtigte Reihenfolge der Autoritäten: Richter, Priester, Propheten. Allem Anschein nach sind ferner die Verse 15, 4. 5 eine Glosse; dieser unpraktische Idealismus widerspricht dem Gesetze selbst total. Von diesem Gesichtspunkte aus möchte man sogar die Ursprünglichkeit von Kap. 20 bezweifeln, denn nach den 20, 464 5—8 ausgesprochenen Grundsätzen hätte König Josia schwerlich ein Heer aufbieten können, und die Anschauung eines wirklichen

[1]) Ebenso wie Kap. 27 und Kap. 28 schliessen sich auch Kap. 1—4 und Kap. 5—11 aus, sie haben neben anderen Zwecken den gemeinsam, der deuteronomischen Gesetzgebung eine historische Situation anzuweisen; es sind eigentlich zwei verschiedene Vorreden zweier verschiedener Ausgaben.

jüdischen Reiches scheint hier schon gänzlich zu fehlen. Indessen wird sich nur in wenigen Fällen die Überarbeitung positiv nachweisen lassen, meist wird sie in nicht weiter störenden Motivirungen bestehen. Die specifisch „deuteronomischen“ Phrasen [1]) finden sich im eigentlichen Deuteronomium (Kap. 12—26) verhältnismässig am wenigsten, und wo sie sich finden, scheinen sie teilweise von der überarbeitenden Hand des Verf. von Kap. 5—11 herzurühren. Auch z. B. 23, 5—7 ist wohl von diesem eingewoben. Denn es heisst 26, 17. 18: „dem Jahve hast du heute sagen lassen, er solle dir Gott sein und du wollest auf seine Stimme hören, und Jahve hat dir heute sagen lassen, du sollest sein Eigentumsvolk sein, wie er dir verheissen.“ Das führt auf keine andere Situation als auf Exod. 19 und Exod. 24. Das Deuteronomium betrachtet sich demnach wohl ursprünglich als eine erweiterte Ausgabe des alten Bundesbuches und lässt den Mose die Gesetze und Rechte, die er auf dem Horeb empfangen hat, nicht 40 Jahre mit sich herumtragen, sondern sie sogleich dem Volke publiciren. — Einiges von dem ursprünglichen Bestande muss endlich durch die Veränderungen der späteren Ausgaben verloren gegangen sein, z. B. die Flüche in ihrer echten Gestalt.

Ich nehme also drei Stadien für den literarischen Entstehungsprocess des 5. Buches Mosis an: 1) das Urdeuteronomium (Kap. 12—26), 2) zwei von einander unabhängige vermehrte Ausgaben (Kap. 1—4, Kap. 12—26, Kap. 27 und Kap. 5—11, Kap. 12—26, Kap. 28—30), 3) Vereinigung der beiden Ausgaben und Einsetzung des so entstandenen Werkes in das hexateuchische Gesetzbuch. Die letztere Operation ist nur nach hinten durch äusserlich hervortretende Bindemittel (Kap. 31) erfolgt, nach vorn sind solche nicht sichtbar. Denn Kap. 1—4 hat offenbar nicht den Zweck, an die vorhergehende Erzählung anzuknüpfen, vielmehr sie ausführlich zu recapituliren, d. h. zu ersetzen. Auf das dritte Stadium ist vielleicht Jos. 24, 26 zu beziehen, s. R. Simon (Rotterd. 1685) p. 20.

---

[1]) Die Vorhaut und Beschneidung des Herzens 10, 16. 30, 6 ist wohl bei Jeremias ursprünglich, denn bei ihm sieht man den Ausdruck entstehen, der im Deuteronomium bereits fertig ist. So mögen noch andere „deuteronomische“ Phrasen mit dem color Hieremianus aus Jeremias entlehnt sein und um so sicherer der Bearbeitung angehören. — Zu der üblichen Charakteristik des Deuteronomium sind die Materialien gewöhnlich nicht aus Kap. 12 bis 26 hergenommen.

465 2. Ist nun das Deuteronomium, als ihm in einem grösseren Geschichtswerk eine Stelle angewiesen wurde, mit JE oder mit JE + Q verbunden? denn nur um diese Alternative kann es sich handeln. Zur Entscheidung derselben können zunächst die Untersuchungen dienen, die man angestellt hat, um zu sehen, welche Gestalt der historischen und legislativen Tradition das Deuteronomium voraussetze. Natürlich das Deuteronomium in seiner gegenwärtigen Gestalt, in welcher es zu einem Teil des Pentateuchs geworden ist.

Was zuerst die (zumeist aus Kap. 1—11 zu eruirenden) historischen Voraussetzungen anlangt, so sagt Kuenen, Godsdienst II 98, das Deuteronomium kenne die Erzählungen von Q nicht, und während durchgehens von älteren, speciell von den jehovistischen Berichten Gebrauch gemacht werde, so schimmere die eigenartige priesterliche Auffassung der Tradition nirgends durch. Dies sei erwiesen von W. H. Kosters, De historie-beschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Genesis — Numeri vergeleken, Leiden 1868. Ähnliches behauptet und sucht zu zeigen Kayser a. O. p. 141—146. Die Thesis ist richtig, JE, nicht Q und nicht JE + Q, ist für die geschichtliche Anschauung des Deuteronomiums massgebend.

Die Situation in Kap. 1—11 ist die nach der Niederlassung im Reiche Sihon's, kurz vor dem Übergange in das eigentliche Kanaan; da veröffentlicht Mose die Gesetze, die nach der Ansiedlung im heil. Lande Geltung haben sollen. Für unseren Zweck kommen zunächst Kap. 5 und Kap. 9. 10 in Betracht. Bisher, heisst es hier, ist nur das unter allen Verhältnissen giltige und darum von Gott selbst am Horeb verkündigte Grundgesetz der zehn Gebote gegeben worden. Damals verbat sich das Volk weitere direkte Mitteilungen von Jahve und beauftragte Mose mit der Vermittlung, der sich demgemäss auf den heil. Berg begab, dort 40 Tage und Nächte verweilte und von ihm die zwei Tafeln empfing, ausserdem aber die Satzungen und Rechte, welche er erst jetzt nach 40 Jahren zu publiciren in Begriff steht, da sie erst jetzt praktisch werden. So etwa muss man sich die bald vorgreifende, bald zurückspringende und weniger nach pragmatischen als nach paränetischen Gesichtspunkten geordnete Erzählung zurechtlegen, vgl. 5, 19. 28 mit 9, 9. 10. Nachdem inzwischen unten das goldene Kalb gegossen worden, steigt Mose vom Berge herab, zerschmettert im Zorn die Tafeln und zerstört das Idol. Darauf begiebt er sich zum zweiten

Male wieder 40 Tage und 40 Nächte auf den Berg, bittet um Gnade für das Volk und für Aharon, und nachdem er nach göttlichem Geheiss zwei neue Tafeln und eine hölzerne Lade für sie gemacht hat, schreibt Jahve den Wortlaut der zerbrochenen noch einmal auf. Bei jener Gelegenheit, wird 10, 8sq. Anlass genommen zu bemerken, seien auch die Leviten zu Priestern bestellt. Aus 10, 10 (vgl. 9, 18. 25. 10, 1) geht hervor, dass nicht ein dreimaliger, sondern nur ein zweimaliger 40tägiger Aufenthalt Mose's bei Jahve angenommen wird, und dass das Flehen für das abtrünnige Volk und die Restituirung der Tafeln beides in die zweiten 40 Tage fällt, welche nur durch das Herabsteigen 10, 1 einmal unterbrochen werden. Nicht bloss der Darstellung, sondern auch der Anschauung fehlt es an Einheit; hier jedoch weniger durch die Schuld des Deuteronomiums, als seiner Quelle. 466

Dass die Quelle Exod. 19. 20. 24. 32—34, d. h. also JE ist, liegt auf der Hand[1]). Hingegen wird Q vollkommen ignorirt. Nur zwei Gesetze kennt das Deuteronomium, den *Dekalog*, den das Volk, die *Satzungen* und *Rechte*, die Mose am Horeb empfing; beide sind zu gleicher Zeit unmittelbar hinter einander offenbart, aber nur der Dekalog bisher publicirt. Wo bleibt der gesamte Priestercodex von Anfang bis zu Ende? wo insonderheit die Gesetzgebung *von der Stiftshütte aus* in der Wüste Sinai und in den 'Arboth Moab? Eine wohl aufzuwerfende Frage. Kann der deuteronomische Erzähler zwischen Exod. 24 und Kap. 32 das gelesen haben, was wir jetzt lesen? richtet sich etwa seine Vorstellung von der Bestellung der Leviten zu Priestern (10, 8) nach Exod. 29? Aber Nöldeke (Jahrb. für protest. Theologie I 350) findet in der Lade von Akazienholz Deut. 10 eine Reminiscenz aus Q. Nun kommt die Lade dort in einem Zusammenhange vor, der eine reine Reproduction von JE Exod. 32. 33 ist und der Vorstellung

[1]) Ein Unterschied gegen JE macht sich bemerklich. Nach Exod. 24 werden die Worte und Rechte, die Mose (nach dem Dekalog) auf dem Berge empfangen hat, alsbald nach seiner Herabkunft feierlich publicirt; nach dem Deuteronomium geschieht das erst 40 Jahre später. Dieser Unterschied ist aber bewusst und beabsichtigt. Dass der Verf. von Deut. 5—11 das alte Bundesbuch sehr wohl kennt, erhellt aus Kap. 7 vgl. mit Exod. 23. So sehr benutzt er jene Quelle, dass ihm in 7, 22 sogar von dort her (23, 29sq.) etwas in die Feder geflossen ist, was seiner eigenen Anschauung total widerspricht, vgl. 9, 3 מהר.

von Q, wonach dies Heiligtum nicht erst nach der Erwählung des 467 falschen Idols, sondern gleich zu Anfang als der Grundstein der Theokratie gestiftet wird, durchaus widerspricht. Es ist wahr, wir finden gegenwärtig in Exod. 33 sq. die Lade nicht erwähnt, aber in dem nächsten Stück von JE (Num. 10, 33) ist sie plötzlich da, und es musste doch ursprünglich gesagt sein, woher? Auch lässt sich ohne sie der Gegensatz von Symbol (מלאך) Jahve's und Jahve selbst, der in Kap. 33 solche Bedeutung hat, nicht verstehen, so wenig wie der Zweck des Zeltes, dessen Stiftung in dem selben Kapitel berichtet wird. Ohne all und jede Rücksicht auf das Deuteronomium, wie vielleicht nicht überflüssig ist zu versichern, habe ich darum bereits früher (oben p. 95sqq.) angenommen, dass die Herrichtung der Lade einst zwischen Exod. 33, 6 und V. 7 erzählt und vom Redaktor des Pentateuchs aus Rücksicht auf Q Exod. 25 ausgelassen worden sei. Mussten nicht — trotz aller Weitherzigkeit von R — manche Wiederholungen, die zu arg collidirten, der Zusammenstellung von JE und Q zum Opfer fallen? Kann das der Evidenz, dass der deuteronomische Erzähler JE und nicht JE + Q reproducirt, entgegenstehen, dass er JE vor der Verarbeitung mit Q noch vollständiger vorgefunden hat, als diese Schrift uns nach der Verarbeitung vorliegt? ist diese Annahme so schwierig, dass man lieber zu den allerunmöglichsten greift? Nach Nöldeke nämlich hat der Verf. von Deut. 5—11 entweder den jetzigen Pentateuch vor sich gehabt und es dann rätselhaft gut verstanden, JE herauszudestilliren, oder er hat zwar JE als selbständige Schrift benutzt, aber doch auch Q gelesen, so aber, dass seine Anschauung nicht im mindesten von der priesterlichen beeinflusst ist, sondern derselben total und (wohlgemerkt!) unbewusst widerspricht, da sie für eine ausser dem Dekalog erfolgte Kultusgesetzgebung, d. h. für den ganzen wesentlichen Inhalt von Q, keinen Platz offen lässt. Zu diesem Dilemma sollte man sich deshalb verstehen, weil eine oder die andere Anekdote der deuteronomischen Darstellung, die gegenwärtig in JE nicht nachweisbar ist, ebenso in Q vorkommt? ist denn, unter diesen Umständen, damit bewiesen, dass sie dorther stamme? muss man nicht billigerweise einige Rücksicht auf das Ensemble nehmen? Vollends nun 10, 6 für eine Reminiscenz aus Q zu erklären, dazu liegt auch nicht der Schatten eines Grundes vor, zumal 10, 8 folgt. Aharon der Levit ist auch in E der Priester

neben Mose (Exod. 4, 14 Kap. 32), und Eleazar ben Aharon auch in E der Priester neben Josua (Josua 24, 33). Übrigens steht Deut. 10, 6. 7 sehr lose im Zusammenhang, viel loser als z. B. 9, 22—24[1]), denn 10, 8 sind wir wieder am Horeb. 468

Der historische Faden, der Kap. 5. 9. 10 angesponnen wird, lässt sich in Kap. 1—4 weiter verfolgen. Vom Horeb aufbrechend kommen die Israeliten direkt (nach der Glosse 1, 2 in elf Tagen?) nach Kades Barnea und schicken von hier, bevor sie den befohlenen Einfall in das Bergland der Amoriter wagen, aus eigener von Mose gebilligter Vorsicht zwölf Kundschafter zur Recognoscirung aus, unter ihnen Kaleb, aber nicht Josua. Nachdem diese bis zum Bache Eskol vorgedrungen sind, kehren sie zurück, und obwohl sie die Güte des Landes preisen, wird doch das Volk durch ihren Bericht so entmutigt, dass es murrt und nicht angreifen mag. Zornig darüber heisst sie Jahve wieder umkehren in die Wüste, da sollen sie sich so lange umhertreiben, bis die alte Generation ausgestorben und eine neue herangewachsen sei. Als sie nun doch aus falscher Scham nachträglich vordringen, werden sie mit blutigen Köpfen heimgeschickt. Nunmehr wenden sie sich zurück zur Wüste, wo sie lange Jahre in der Gegend des Gebirges Seir hin und her ziehen, bis sie endlich, 38 Jahre nach dem Aufbruch von Kades (2, 14), Befehl erhalten, nach Norden vorzugehen, jedoch der Moabiter und Ammoniter als verwandter Völker zu schonen. Sie erobern das Land der Amoriterkönige Sihon von Hesbon und Og von Basan, Mose giebt es den Stämmen Ruben, Gad und

---

[1]) Mit Absicht habe ich oben die Übereinstimmung von Deut. 10, 1. 3 (Lade) und Deut. 10, 6. 7 (Aharon Eleazar) mit den betreffenden Angaben in Q gelten lassen, weil auch sie nicht für Nöldeke beweist. Sie ist aber in der Tat nicht vorhanden. Es gehört viel guter Wille dazu, in dem Befehl, „mach' dir eine Lade von Holz" eine Erinnerung an die Anweisung der Exod. 25 beschriebenen Lade zu sehen, die nach Analogie des goldenen Tisches und Altars viel eher eine goldene als so einfach eine hölzerne Lade zu nennen war. Noch mehr Voreingenommenheit für die Originalität von Q gehört jedoch dazu, das Grab Aharon's in Mosera auf dasjenige in Hor zurückzuführen. Allerdings ist in JE jetzt der Tod und das Begräbnis Aharon's nicht erhalten. Billigerweise aber kann man von R nicht verlangen, dass er einen zweimal sterben lässt, einmal nach Q und einmal nach JE. Das soll gerne zugestanden werden, dass R, wenn er etwas auslassen muss, lieber Q schont als JE, und dass seine Anschauung sich überhaupt in Widerspruchsfällen nach Q richtet. Vgl. Gen. 7, 8. 9.

Halb-Manasse, mit der Massgabe, dass ihr Heerbann noch ferner am Krieg teilnehmen müsse. Mit der Designirung Josua's zum künftigen Führer des Volkes wird der fortlaufende Bericht abgeschlossen.

469 Man kann denselben, wenn man die hie und da im Deuteronomium zerstreuten Einzelheiten hinzunimmt [1], gradezu als Leitfaden zur Ermittlung von JE benutzen. Allerdings hat der Erzähler von Deut. 1—4 den jehovistischen Bericht nicht bloss mit seinen Motiven durchwoben und gefärbt, sondern ihn auch, was den Stoff betrifft, ziemlich frei behandelt. Z. B. lässt er den Einfall in das Ostjordanland nicht von Kades aus erfolgen, sondern wahrscheinlich von der östlichen Grenze Seir's aus, 38 Jahre nach dem Aufbruch von Kades; Edom liegt darum bei ihm dem Heere nicht mehr im Wege, sondern nur Moab und Ammon. Aber die Abhängigkeit von JE zeigt sich hier trotzdem in stehen gebliebenen Einzelheiten, die sich der Veränderung nicht angepasst haben. Ein solcher nicht aufgegangener Rest ist 1, 46, wo es nach dem vergeblichen Angriff auf den Negeb heisst: und ihr bliebet in Kades lange Tage. Nach J verbringen freilich die Israeliten an 40 Jahre in Kades, die deuteronomische Vorstellung ist dies aber gar nicht, und nur aus der Abhängigkeit von JE ist die Inconsequenz zu erklären. Nicht ganz so, doch ähnlich steht es mit 2, 1: wir wandten uns zur Wüste und umzogen das Gebirge Seir lange Tage. Ursprünglich hat diese Umziehung nur in JE ihren Platz, wo die Israeliten von Kades gegen Osten aufbrechen und, weil der Edomiterkönig ihnen den Durchzug verweigert, sein Land umgehen müssen. Der deuteronomische Erzähler hat der Sache einen ganz anderen Sinn gegeben, in Anlehnung an Edom verbringt bei ihm das Volk die 38 Jahre (2, 14) mit Nomadisiren um das Gebirge Seir herum. Eine gewisse formelle Incongruenz ferner des Stoffes zu der Auffassung, welche ebenfalls die Benutzung fremder Elemente lehrt, zeigt sich 2, 17sqq. 26sqq., und zwar darin, dass das Du

[1] Einsetzung von Richtern und Pflegern 1, 9—18. Tabeera, Massa, Kibroth Thaawa 9, 22. Dathan und Abiram 11, 6. Bileam 23, 5. Baal Peor 4, 3. Bloss auf die jehovistische Erzählung Num. 12 scheint nirgends Bezug genommen zu sein. Deut. 1, 9—18 spielt noch am Horeb wie Exod. 18, lässt aber auch Bekanntschaft mit Num. 11 durchblicken und benutzt beide Versionen zu einer neuen und etwas andersartigen. Vgl. R. Simon (Rotterdam 1685), p 36.

und Ich, welches nach JE und nach der Natur der Sache auf Israel geht, V. 17. V. 26 auf Mose bezogen wird.

Was Q und überhaupt der Priestercodex vor JE voraus hat, wird auch hier mit tiefem Stillschweigen übergangen und von Exod. 34 direct auf Num. 10 übergesprungen. Während nicht wenige Geschichten, auf die im Deuteronomium zurückgekommen oder angespielt wird, sich bloss in JE und nicht in Q finden, 470 kommt der umgekehrte Fall nicht vor. Und bei den Erzählungen, welche sowohl in JE als auch in Q vorhanden sind, befolgt das Deuteronomium in allen Fällen, wo man eine deutliche Differenz zwischen JE und Q constatiren kann, immer die Version von JE. Die Kundschafter gehen von Kades aus, nicht von der Wüste Pharan, sie gelangen bis nach Hebron, nicht bis beinah nach Hamath, Kaleb gehört zu ihnen, nicht aber Josua. Die Meuterer von Num. 16 sind die Rubeniten Dathan und Abiram, nicht Korah und die Leviten. Nach der Niederlassung im Ostjordanland hat das Volk es mit Moab und Ammon, aber nicht mit Midian zu tun; mit jenen und nicht mit diesem steht Bileam in Verbindung und ebenso auch Baal Peor, denn 4, 3 stimmt mit Num. 25, 1—5 und nicht mit der Anschauung von Q. Da die Sachen so stehen. so kann man nicht mit Nöldeke in der Zwölfzahl der Kundschafter 1, 23 eine Spur des Einflusses von Q (Num. 13, 2) sehen. Hätte der Verf. die Erzählung so gelesen, wie sie uns jetzt Num. 13. 14 vorliegt, so wäre es unverständlich, dass, wie wir soeben gesehen haben, nur der Bericht von JE auf ihn Eindruck gemacht hat. Er müsste also Q als besondere Schrift gekannt haben, aber es ist doch überhaupt höchst bedenklich, aus einem solchen einzelnen Zuge auf die Benutzung einer Quelle zu schliessen, deren Einflusslosigkeit und Unbekanntschaft übrigens eine vollständige ist, zumal die Priorität dieser Quelle keineswegs an sich fest steht, sondern erst aus dieser Benutzung bewiesen wird. Wäre eine Differenz zwischen JE und Q in diesem Punkte nachweisbar, könnte man sagen, nur Q lässt zwölf, JE dagegen drei Männer aussenden, so stünde es schon anders; aber der Anfang des Berichtes von JE ist Num. 13 durch den von Q ersetzt und uns also unbekannt, man weiss nicht, wie und ob JE die Zahl angab. In diesem Falle ist es doch das einzig Rationelle, aus dem Deuteronomium, welches sonst lediglich JE reproducirt, das Verlorene zu ergänzen und zu schliessen, dass auch in JE der Kundschafter zwölf gewesen sind.

Leider ist damit die Sache nicht abgemacht. Denn Nöldeke hat Gründe, die Ursprünglichkeit der Zwölfzahl für Q in Anspruch zu nehmen. „Die grundschriftliche Erzählung nennt die 12 Männer mit Namen.“ Das ausschliessliche Besitzrecht auf diese Namen soll ihr in keiner Weise streitig gemacht werden. Aber es ist gewiss, dass die Summe der Männer der grossen Synagoge eher fest stand, als man die Posten namhaft machte, und dass die 70 471 Seelen, mit denen Israel nach Ägypten kam, eher da waren, als man sie — wahrlich mit Mühe und Not — einzeln herzuzählen wusste. So sind auch Num. 13 die zwölf Namen jedenfalls das Späteste und Künstlichste an der ganzen Geschichte, wie Nöldeke selber nicht leugnen wird. Sein eigentlicher Grund, den Verfasser von Q für den Erfinder der Zwölfe anzusehen, ist darum wohl ein anderer. Er verwertet solche Zahlen wie 12 und 70 manchmal so, als kämen sie ausschliesslich in Q vor. Aber ein ausschliessliches Eigentum von Q ist bloss die von der Schöpfung der Welt an fortgeführte Chronologie und die Benutzung der Patriarchenjahre zu diesem Zweck[1]). Sonst kann man wohl sagen, dass in Q mehr Zahlensystematik herrscht, als in JE, aber unmöglich etwas anderes. Wie Q im Anfang der Genesis nach der Zehn, so gruppirt JE nach der Sieben; die Zwölf und die Vierzig kommt in JE ebenso oft, wenn nicht öfter vor als in Q, die Siebzig nicht minder. Es ist darum wunderlich, wie Nöldeke die Erzählung von den 12 Wasserquellen und 70 Palmbäumen zu Elim (Exod. 17, 25) bloss wegen 12 und 70 zu Q rechnen kann. Nicht einmal die Angaben über das Alter der Patriarchen — soweit sie nicht dem chronologischen Systeme dienen — sind ein exklusives Merkmal von Q. Nöldeke selbst rechnet die Zahlen Gen. 31, 18. 37, 2. 41, 26. 50, 26 nicht zu seiner Grundschrift. Ebenso wenig aber wie die 110 Jahre Joseph's darf man die 120 Jahre Mose's Deut. 34, 7 und die 110 Josua's Jos. 24, 29 aus ihrem jehovistischen Zusammenhange herausreissen und zu Q weisen. Sogar in Gen. 5, einem unzweifelhaft zu Q gehörigen Kapitel, scheinen die Gesamtsummen des Lebensalters zum Teil von dem Verfasser schon vorgefunden zu sein; denn die 777 Jahre Lamech's sind für Kap. 5, wo er die 9. Stelle einnimmt, nicht motivirt, sondern er-

[1]) Dies nachgewiesen zu haben, ist ein Hauptverdienst von Nöldeke's Untersuchungen. Vorher war schon Ilgen (p. 400. 436 sq.) auf gutem Wege. Das Buch des alten Rektors ist zu sehr in Vergessenheit geraten.

wachsen auf Grund der jehovistischen Genealogie, wo Lamech der 7. Erzvater ist und sagt: siebenmal rächt sich Kain und Lamech siebenundziebzigmal. Auch darin kann ich Nöldeke nicht Recht geben, dass die latente Zahlensystematik, welche hinter den ethnogenealogischen und anderen Aufzählungen versteckt ist, ein so sicheres Kennzeichen von Q ist, dass dagegen alle anderen Bedenken schweigen müssen. „Es kann doch kein Zufall sein, dass die Zahl 70, welche bei der Einwanderung in Ägypten ausdrücklich genannt wird, auch bei den Kindern Noah's und ebenso durch Summirung aller übrigen Genealogien der Abrahamiden herauskommt.“ Gewiss nicht; ich glaube auch, dass Kayser Recht hat, das Mass der Stationenzahl Num. 33 in den 40 (42 nach Sept. Jos. 5, 5) Jahren des Wüstenzuges zu sehen. „Ist das aber beabsichtigt, so muss alles aus einer Quelle stammen, und da einige dieser Genealogien notwendig zur Grundschrift gehören, so scheint mir ihrer aller Abkunft aus dieser gesichert zu sein.“ Dieser constructiven Logik vermag ich nicht zu folgen, da ihr philologische Indicien bestimmt widersprechen. Gen. 10 ist eine Composition von Q und JE, und erst der Component, also R, hat es darauf angelegt, die Zahl 70 herauszubringen; er hat dabei auch die Philister mitgezählt, die nur in einer alten Glosse vorkommen. Ebenso gehören, nach philologischen Merkmalen, die Genealogien der Abrahamiden teils zu Q, teils zu JE; ich weiss nicht, was darin Widersinniges liegen soll, dass der Redaktor (vielleicht allerdings bewogen durch die 70 Seelen Exod. 1) sie so zusammengestellt hat, dass die Summe der Glieder 70 beträgt. Derjenige, der zuerst in unserer Zeit die runde Zahl als Mass dieser Aufzählungen erkannt hat, ist nicht Fürst, wie Nöldeke glaubt, sondern Bertheau, und zwar im Kommentar zur Chronik. Das ist ganz bezeichnend; es sind eben die Späteren, welche das von überall zusammengeholte Material heimlich auf so künstliche Einheit zu bringen lieben.

472

Mit dem meisten Rechte lässt sich noch die Bekanntschaft des Deuteronomiums mit der Erzählung von Q aus 10, 22 beweisen. Denn die 70 Seelen, die den Bestand Israels bei der Einwanderung in Ägypten ausmachen, werden in JE nicht erwähnt und eine Lücke in der jehovistischen Tradition ist in dieser Beziehung nicht fühlbar. Aber sie widersprechen ihr doch keineswegs und ich halte Deut. 10, 22 für einen Beweis, dass sie ursprünglich auch

in dieser ihre Stelle hatten[1]). Will man die Mücke seigen, so wird man den Elephanten verschlucken müssen. Es muss feststehen, 1) dass das Deuteronomium ausführlich die ältere Geschichte von Exod. 19 an reproducirt, 2) dass es dabei ausschliesslich der jehovistischen Anschauung folgt und bei allen 473 Differenzen die priesterliche vollkommen ignorirt, 3) dass diese völlige Einflusslosigkeit von Q auf das Ganze der Anschauung nur aus Unbekanntschaft mit dieser Schrift zu erklären ist, und 4) dass eine mit Q sich berührende Einzelheit, die nicht der jehovistischen Tradition widerspricht, sondern in den uns vorliegenden Fragmenten derselben nur nicht direkt nachweisbar ist, unter diesen Umständen nichts beweist.

Was nun zweitens die legislativen Voraussetzungen des Deuteronomiums (Kap. 12—26) betrifft, so scheint schon aus Kap. 5 bis 11, wonach Mose im Begriff ist, die ihm einst nach der Verkündigung des Dekalogs auf dem Horeb mitgeteilten Gesetze jetzt zu publiciren, zu erhellen, dass das Bundesbuch (Exod. 20, 22 bis 23, 33) zu Grunde liegen muss, an dessen Stelle das Deuteronomium treten will. Dass dem wirklich so sei, hat Graf (p. 21—25) zu zeigen gesucht. In der Tat gründet sich die Ansicht, dass die deuteronomische Gesetzgebung ein Ersatz für die nicht mehr beobachtete der Bücher Leviticus und Numeri sei, auf apriorische Mutmassung; eine beobachtende Vergleichung ergiebt, dass sie vielmehr ein Ersatz der jehovistischen Gesetzgebung ist. Das Deuteronomium richtet sich wie JE[2]) bloss an das Volk und enthält nur Verordnungen, welche dieses zu wissen nötig hat, nicht auch Anweisungen an die Priester über die Technik des Kultus — während Q sich wesentlich an die Priester richtet und eine Menge Stoff enthält, der für die Laien keine praktische Bedeutung hat. Das Deuteronomium verzeichnet wie JE Satzungen und Rechte, nicht aber Thora[3]), welche es vielmehr im mündlichen Besitz der

[1]) Man könnte denken, dass Gen. 46, 8—27 und Exod. 1, 1—5 nahe bei einander in der selben Quelle sich stossen. An Exod. 1, 1—5 = Q ist nicht zu zweifeln und daran auch nicht, dass Gen. 46, 8—27 auf Q beruht und nur vielleicht von R noch weiter ausgeführt ist. Aber R könnte mit seiner Ausführung eine ältere einfache Angabe von JE verdrängt haben, dann würde sich die Wiederholung Gen. 46 und Exod. 1 und die Wahl der Stelle Gen. 46 erklären.

[2]) Der Kürze wegen bezeichne ich hier mit JE die jehovistische Gesetzgebung und mit Q den Priestercodex.

[3]) Darüber, dass das eigentliche Deuteronomium sich selber nie התורה

Priester belässt, die Fragenden auf sie verweisend (17, 11. 24, 8); während Q wesentlich Codification der Thora ist. Es hängt damit zusammen, dass der Kultus im Deuteronomium lange nicht so in den Vordergrund tritt wie in Q. Israel ist im Deuteronomium wie in JE zwar ein frommes Volk, aber doch ein Volk, ein bürgerliches Gemeinwesen — in Q ist es eine Kirche, eine Gemeinde, die rein aufgeht in den geistlichen Angelegenheiten. Nichts ist dafür charakteristischer als der Gebrauch von עדה (קהל) in Q, welches nicht die Versammlung bedeutet, sondern immer für das ganze Volk steht, dasselbe aber nicht als ein natürliches, sondern 474 als ein geistliches Gemeinwesen bezeichnet, ganz dem Begriffe der ecclesia entsprechend. In JE und im Deuteronomium kommt dieser Gebrauch nicht vor, hier bedeuten die Worte einfach die wirkliche Panegyris, z. B. Deut. 23, 4. Von selbst versteht sich endlich, dass das Deuteronomium (wie JE) einen viel praktischeren und realistischeren Zug hat als Q; die weltlichen Dinge werden (abgesehen von Kap. 20) sachgemäss behandelt und nicht so aus der Vogelperspektive wie in Q. Ganz bezeichnend ist es in dieser Hinsicht, dass Q eine Gesetzgebung nicht bloss in der Wüste, sondern auch für die Wüste sein will, das Deuteronomium dagegen so wenig wie das alte Bundesbuch zu verleugnen sucht, dass seine Verordnungen sich auf die späteren realen Verhältnisse des ansässigen Lebens im Lande Kanaan beziehen.

Dies genügt, um die Gleichartigkeit von Deut. 12—26 mit JE und die Ungleichartigkeit mit Q erkennen zu lassen. In eine Vergleichung der einzelnen Gesetze kann ich mich hier nur oberflächlich einlassen[1]). Deut. 12 polemisirt gegen den durch Exod. 20, 24

---

nennt, s. das p. 193 Gesagte. Im Priestercodex ist der Name Thora vorzugsweise für die Reinheitsgesetze gebraucht.

[1]) Übersicht von Deut. 12—26: a) Die Sacra 12, 1—16, 17. Monolatrie zu Jerusalem geboten Kap. 12, fremder Dienst verboten Kap. 13. Heiligkeit der Laien 14, 1—21. Die Abgaben und die Feste 14, 22—16, 17. b) Die theokratischen Autoritäten 16, 18—18, 22. Richter 16, 18—17, 20, Priester 18, 1—8, Propheten 18, 9—22. c) Criminaljustiz 19, 1—21, 9. Unfreiwillige Tödtung 19, 1—10. Mord V. 11—13. Grenzverrückung V. 14. Falsche Anklage 19, 15—21. Sühne nicht zu rächenden Blutes 21, 1—9. d) Familienrecht 21, 10—23, 1. Kriegsgefangene Beischläferin 21, 10—14. Kinder der vorgezogenen und zurückgesetzten Frau 21, 15—17. Widerspenstiger Sohn 21, 18—21. Beweis der Jungfrauschaft 22, 13—21. Ehebruch 22, 22. Schändung einer verlobten Jungfrau 22, 23—27, einer unverlobten V. 28. 29. Verbot der Heirat mit des Vaters Weibe 23, 1. e) Heiligkeit der gottesdienst

sanktionirten Zustand und hat von der Stifthütte, als dem alleinigen Fundament des Kultus seit dem Bunde am Sinai, keine Ahnung. „Ihr sollt nicht so tun, wie wir heute zu tun pflegen, jeder nach seinem Belieben; denn ihr seid noch nicht zur Ruhe und in das Erbe gekommen.“ Während in Q die durch einen tragbaren Tempel auch in der Wüste ermöglichte Herstellung des einheitlichen Centralkultus mit der Gründung der Theokratie selber 475 zusammenfällt, ist sie hier von zukünftigen Verhältnissen abhängig gemacht, von fester Ansiedlung und einem festen Gotteshause: kein Gedanke an die Möglichkeit, dass es auch anders und früher ginge. Deut. 13 bekämpft den Götzendienst — im Priestercodex wird dies für überflüssig gehalten. Deut. 14, 1—21 ist die Aufzeichnung eines für das tägliche Leben ausnahmsweise wichtigen Stückes der Thora, der Hauptsache nach mit Lev. 11 beinahe identisch. Welches das Original sei, kann nur durch allgemeine Gründe und nicht durch eine specielle Vergleichung entschieden werden. Deut. 14, 22 bis 16, 17 enthält die positiven kultischen Verpflichtungen des Volkes, in deren Erfüllung wesentlich die Religion des gemeinen Mannes bestand. Die Abgaben werden verbunden mit den Festen, man soll dreimal nach Jerusalem kommen und sie dort in Freude vor Jahve verzehren, zu Ostern die Erstgeburten, zu Pfingsten wahrscheinlich den Getreidezehnten, zum Herbstfest wahrscheinlich den Zehnten von Most und Öl. Der Zusammenhang der Feste mit dem Ackerbau und dass sie eigentlich weiter nichts sind als der Dank für den Segen des Landes und die Fruchtbarkeit des Viehes, schimmert hier noch ebenso deutlich durch wie in JE. In Q hat sich die Darbringung gänzlich von den Festen abgelöst, sie sind gewissermassen auch Wüstenfeste mit abstrakt religiösem Charakter, während höchstens ein stehen gebliebener Ritus an die Naturbedeutung erinnert. Rein als Modification von JE erscheinen die Verordnungen 15, 1—6 und V. 12—18. In Deut. 16, 18 bis 18, 22 wird die Ordnung des Gemeinwesens auf drei Grundpfeilern aufgebaut, Richter, Priester, Propheten. Das Nebeneinander dieser

---

lichen Versammlung 23, 2—9 und (V. 25) des Kriegslagers 23, 10—15. f) Humanitätsgesetze 23, 16—25, 4. g) Nachträge 25, 5—19 und Kap. 26. — Die Titel der Abteilungen verstehen sich zum Teil a potiori, einige heterogene Elemente mögen übrigens erst nachträglich eingesetzt sein, z. B. Kap. 20 und 16, 21 — 17, 7. Denn dass 17, 8 fortfährt, wo 16, 20 aufhört, ist nicht zu leugnen.

drei Autoritäten wäre in JE wenigstens denkbar, in Q weicht es der Alleinherrschaft der Priester. Q weiss nichts von Propheten und hält nicht ihr lebendiges und nie versiegendes Wort, sondern den Kultus und die Thora für den göttlichen Lebensodem in Israel. Wie anders ist die Auffassung Mose's in Deut. 18, 18, als in Q! Aber auch die Priester haben hier andere Bedeutung, andere Einkünfte, andere Namen (Bne Levi, nicht Bne Aharon). Deut. 19, 1—21, 9 enthält Kriminalrecht und ist durch die Art des Inhalts mit JE verwandt. Aber eine Einzelheit berührt sich mit Q, nämlich das Gesetz über die Asylstädte 19, 1—10 mit dem ähnlichen Num. 23. Jos. 20. Nöldeke hält das letztere für das Original. „Es ist doch viel wahrscheinlicher, dass die ausgeführte, in der umständlichen Gesetzessprache, wie wir sie in der Grundschrift kennen, abgefasste Darstellung der Grundschrift das Original ist, als die gelegentlichen Worte des Deuteronomiums.“ Gelegentlich sind die Worte des Deuteronomiums nicht[1], und was die Sache betrifft, so 476 hat sie sogar nur im Deuteronomium ihre Wurzeln. Bis dahin waren die Altäre die Asyle (Exod. 21, 14. 1. Regum 2, 28), das Deuteronomium schaffte sie ab, wollte aber nicht zugleich die Asyle abschaffen und griff nun zu diesem Ersatze. Hier sieht man also in die Genesis der Einrichtung, die mit dem Hauptgesetz des Deuteronomiums enge zusammenhängt. Von dem Gesetz in Q kann man keineswegs das Gleiche sagen, da ist die Sache von ihren Gründen abgetrennt und auf sich selbst gestellt. Über den Grundsatz aber, dass das Ausgeführtere die Präsumtion der Priorität für sich habe, lässt sich rechten, während hingegen feststeht, dass das Deuteronomium nicht von Num. 35 als Prämisse ausgehen kann. — Das Familienrecht 21, 10—23, 1 ist dem Deuteronomium eigentümlich, hat aber, als bürgerliche Gesetzgebung, jedenfalls zu JE nähere Beziehungen als zu Q. Von Deut. 23, 2—15 gilt allerdings eher das Umgekehrte, obwohl der Begriff sowohl der Versammlung als auch des Lagers hier bestimmt und nicht so abgeblasst ist wie in

[1]) Es scheint, dass Nöldeke so urteilt im Hinblick auf Deut. 4, 41—43. Jedenfalls aber haben diese Verse mit dem eigentlichen Gesetze Deut. 19 nichts zu tun. Dort überlässt Mose die Wahl der bestimmten Städte der Zukunft und stellt anheim, ob zu den drei westjordanischen vielleicht irgend wann einmal noch drei andere kommen sollen. Dagegen bestimmt er Deut. 4 gerade diese letzteren drei nominatim, in vollem Widerspruch zu Kap. 19. Übrigens stehen die Verse 4, 41—43 so vollkommen verloren und zusammenhangslos, dass es an sich unerlaubt ist, sie so zu benutzen, wie Nöldeke tut.

Q. Dagegen stehen die Humanitätsgesetze 23, 16 —25, 4 wiederum vollkommen mit denen in JE gleich[1]).

3. Grader als auf dem soeben eingeschlagenen Wege lässt sich die Frage, ob das Deuteronomium mit JE oder mit JE + Q verbunden wurde, auf einem andern Wege entscheiden. Der Deuteronomist, d. h. der Schriftsteller, der das Deuteronomium in das hexateuchische Geschichtsbuch eingesetzt hat, hat zugleich das letztere in deuteronomischem Sinne überarbeitet; von dieser Überarbeitung ist nun aber nicht Q, sondern vielmehr JE betroffen. Schon Gen. 26, 5 findet sich eine Spur derselben, wie De- 477 litzsch erkennt, der zugleich richtig den Unterschied dieser Redensarten von denen des eigentlichen Deuteronomiums hervorhebt. Stärker werden die Spuren im Exodus seit dem Auszuge aus Ägypten Exod. 13. Kap. 16. Kap. 19—24. Kap. 32—34; s. die Erörterungen p. 76sq. 81. 88. 91sq. 93sq. Am stärksten hat der Deuteronomist die jehovistische Erzählung im Buche Numeri und im Josua beeinflusst und vermehrt[2]). Ein sicheres Beispiel, dass er auch auf Q eingewirkt habe, ist nicht aufzutreiben, weder im Pentateuch noch auch — wo man es am ehesten zu finden erwarten sollte — im Josua. Nach Nöldeke zwar (a. O. p. 350sq.) ist „der deuteronomistische Bericht über den Tod Mose's Deut. 32, 48sqq. Kap. 34 nicht anders aufzufassen, als wie eine Erweiterung des fast noch im genauen Wortlaut erhaltenen Berichts der Grundschrift", aber Deut. 34, 1b—7 enthält nichts von Q und 32, 48—52 ist nicht deuteronomisch überarbeitet, sondern rein = Q. Zu Jos. 9, 27 verweise ich auf das oben p. 127 Bemerkte: לעדה ו ist eine (mit der Anschauung von Q übereinstimmende) Korrektur von R. Nach Ezech. 44 sollten nicht mehr heidnische

---

[1]) Dass die dem Priestercodex einverleibte Gesetzsammlung Lev. 17—26 eine mittlere Stellung zwischen Deuteronomium und Q einnimmt, ist oben zu zeigen gesucht. Die Heiligkeit Israels als Motiv der Gesetze tritt beim Deuteronomium lange nicht so stark hervor; die Heirat mit den Weibern des Vaters scheint einfach aus dem sehr praktischen Grunde verboten zu werden, weil diese im Orient vielfach zur Erbschaft gehörten.

[2]) Wenn Stähelin den Jehovisten mit dem Deuteronomisten identificirt hat, so ist das — namentlich wenn man den Jehovisten in unserem Sinne versteht — nicht aus der Luft gegriffen, freilich auch nicht richtig, denn das Deuteronomium setzt schon J + E = JE voraus. Über JE hinaus hat sich die deuteronomische Bearbeitung auf die mit JE gleichartigen Bücher Jud., Sam., Regum erstreckt, während dagegen in der Chronik die Geschichte nach den Voraussetzungen von Q dargestellt wird.

Kriegsgefangene die Hierodulendienste im Tempel verrichten, sondern die Leviten; aus diesem Grunde nahm man späterhin Anstoss daran, dass Josua die Gibeoniten dem Altare und Hause Jahve's zuweist, und machte sie vielmehr zu Knechten der Gemeinde. Der Ausdruck *Holzhauer* und *Wasserschöpfer* kommt in JE (V. 23) so gut vor wie in Q (V. 21); wo er ursprünglich ist, das ist die Frage, aber *wenn* der Deuteronomist ihn gebraucht, so hat er ihn aus JE. Über Jos. 18, 3sqq., worin Nöldeke ebenfalls einen deuteronomistischen Zusatz zu dem Bericht der Grundschrift erblickt, habe ich meine Ansicht oben p. 130sqq. entwickelt; wenn die Meinung, dass Josua grade 7 Stämmen erst später ihr Land zugeteilt habe, überhaupt die Meinung von Q ist, so ist sie ein Erbteil von JE, wo sie allein ihre Wurzeln hat. Über Jos. 20. 22 vgl. oben p. 134sq. Gesetzt übrigens, es liessen sich wirklich einige scheinbare Spuren deuteronomistischer Bearbeitung in Q nachweisen, so muss doch die Erscheinung erklärt werden, dass sie so unverhältnismässig viel mehr in JE vorkommen — warum z. B. 478 überhaupt nicht in der Gesetzesmasse von Q, sondern immer in dem geschichtlichen Stoffe des Hexateuchs? Diese sichere und durchgehende Erscheinung muss gegen einzelne Gegeninstanzen von vornherein mistrauisch machen, um so mehr, da Jos. 20 zeigt, dass die späteren Retouchen des kanonischen Textes manchmal den Ton des Deuteronomisten nachahmen[1].

Das soll nicht geleugnet werden, dass sowohl die Gesetze als die Erzählungen des Deuteronomiums von JE aus einen Schritt weiter tun in der Richtung nach Q zu. Bei den Gesetzen ist dies am deutlichsten, namentlich bei Kap. 12. 19, 1—10. Kap. 20. 23, 1—15. Hinsichtlich der Erzählung möchte ich auf 1, 37. 38 verweisen, woraus man den Übergang zu der Version in Q versteht, dass nicht bloss Kaleb, sondern auch Josua sich unter den Kundschaftern befunden habe. Ausserdem kommt die Sprache des Deuteronomiums der von Q schon näher, z. B. קצף, Kades Barnea, Pesah, Sukkoth. Auf diese oberflächlichen Andeutungen muss ich mich hier beschränken. Ich füge noch hinzu, dass bei der Zusammensetzung von JE + Dt mit Q der Redaktor auch im Deuteronomium irgendwie tätig gewesen sein muss. So z. B. Deut.

[1]) Dass auch Deut. 1, 39 (vgl. Sept.) eine solche Retouche des MT. sei und darum nichts für die Herkunft von Num. 14, 31 (s. oben p. 103) beweist, bin ich von Leiden aus freundlichst belehrt worden.

1, 3. Das Deuteronomium kennt nicht die durchgeführte Jahresrechnung von der Epoche des Auszugs an und nennt die Monate 16, 1 noch mit ihren althebräischen Namen.

Am Schluss meiner Untersuchung angelangt, fasse ich ihre Ergebnisse noch einmal kurz zusammen. Aus J und E ist JE zusammengeflossen und mit JE das Deuteronomium verbunden; ein selbständiges Werk daneben ist Q. Erweitert zum Priestercodex ist Q mit JE + Dt vereinigt und daraus der Hexateuch entstanden. Der Einfachheit wegen abstrahire ich meistens davon, dass der literarische Process in Wirksamkeit complicirter gewesen ist und die sogenannte Ergänzungshypothese in untergeordneter Weise doch ihre Anwendung findet. J und E haben wohl erst mehrere vermehrte Ausgaben (J^1 J^2 J^3, E^1 E^2 E^3) erlebt und sind nicht als J^1 und E^1, sondern als J^3 und E^3 zusammengearbeitet; ähnliches gilt von JE, Dt und Q, bevor sie mit den betreffenden grösseren Ganzen vereinigt wurden. Doch bin ich davon überzeugt, dass abgesehen vom Deuteronomium nur drei selbständige und den Zu- 479 sammenhang vollständig darstellende Schriften anzunehmen sind, J und E und Q. Freilich ist es mir nicht gelungen, den Faden von J und E durch das Ganze zu verfolgen. In der zweiten Hälfte des Buches Numeri und im Buche Josua tritt ein Element auf, das unentschieden zwischen JE und Q schwebt und sich nicht recht bestimmen lässt. Den Bericht Nr. 2, den ich in Num. 16 und öfters ausgeschieden habe, kennt das Deuteronomium nicht (11, 6), welches hingegen E sehr gut kennt, wie die Reproduktion von Exod. 19—24. 32—34 zeigt.

DIE HISTORISCHEN BÜCHER.



Bei dem gänzlichen Mangel positiver Angaben über die Entstehung der Geschichtsbücher des Alten Testaments, die ebenso wie der Hexateuch allesamt anonym sind, bleibt nur die Analyse des Inhalts übrig, um irgend welchen Aufschluss zu gewinnen. Dass sich dabei die formalen und literarischen Fragen nicht unter Ausschluss der sachlichen und geschichtlichen behandeln lassen, liegt auf der Hand. Bleek[4] 181

I. Das Buch der Richter

zerfällt in drei Teile; der mittlere ist der Hauptteil und steht selbständig und abgeschlossen für sich, wodurch die beiden anderen etwas Zusammenhangloses und Fragmentarisches erhalten.

Die Eroberung Palästina's. Kap. 1, 1—2, 5.

1. Durch die mit Jos. 1, 1 gleichlautende Einleitungsformel „und es geschah nach dem Tode Josua's" wird dies Stück an das B. Josua angeknüpft. Aber in Wahrheit ist es keine Fortsetzung, sondern eine Parallele dazu, die sachlich an den Pentateuch anschliesst und wohl die Eroberung des ostjordanischen, aber nicht die des westjordanischen Landes voraussetzt, diese vielmehr erst selber erzählt, und zwar in einer ganz anderen Weise als wie es im B. Josua geschieht.

Dort hat Josua, in mehreren von ganz Israel gemeinschaftlich geführten Feldzügen, das ganze Land von Gilgal aus erobert und es zu Silo den einzelnen Stämmen ausgeteilt, von denen es darauf ohne weiteren Kampf in Besitz genommen ist. Hier ist zu Anfang (1, 1) ganz Israel noch im Lager zu Gilgal 2, 1 (womit 1, 7. 10. 16sqq. und 1, 22 stimmen) beisammen, von da ziehen die einzelnen Stämme

allein aus um sich, wo es gelingt, ein Los (1, 3. 18, 1) zu erkämpfen, zuerst[1]) Juda in Gemeinschaft mit Simeon und einigen nicht eigentlich zu Israel gehörigen Geschlechtern, sodann Joseph, an 182 den sich die übrigen westjordanischen Stämme anschliessen. Die Einheit Israels, vertreten durch den Mal'ak 2, 1 (Exod. 23, 20), ist nur eine ideelle, Josua als der gemeinsame Herzog wird gar nicht erwähnt, und statt dass er im Auftrage und auf direkte Eingebung Jahve's handelt, befragen 1, 1 die Bne Israel das Orakel — was im B. Josua ebenso unerhört ist wie im Pentateuch. Wenn hierdurch das Nacheinander von Jos. 1—24 und Jud. 1, 1—2, 5 unmöglich gemacht und das Statteinander gefordert wird, so kommt noch hinzu, dass nicht wenige Stellen unseres Kap. wörtlich oder ähnlich auch im Josua vorkommen und dass es gar nicht auffallen würde, das ganze Kapitel darin verarbeitet zu sehen. Es scheint, dass in der gegenwärtigen Gestalt des B. Josua eine ältere Version restweise erhalten ist, die mit der von Jud. 1 näher verwandt war. Vgl. Jos. 9, 4—7. 12—14, wo statt Josua vielmehr der israelitische Mann handelt.

Drei Abschnitte. A. 1, 4—21. Die Judäer ziehen gegen die Kanaaniter und Phereziter (= die städtische und ländliche Bevölkerung) und schlagen den Adonibezek zu Bezek (in der Nähe von Jerusalem V. 7 und Gibea 1. Sam. 11, 8), der an Adonisedek von Jerusalem (Αδωνιβεζεκ Jos. 10, 1) erinnert; sie erobern V. 8 Jerusalem, darauf Hebron V. 10, und weiter den Negeb V. 16. 17, wo sich Kain zu Arad und Simeon zu Horma niederlässt, endlich sogar Gaza Askalon und Ekron. Die einzelnen Züge der Erzählung sind anekdotisch, z. T. unhistorisch (V. 8. 18) und ausserdem sich nicht ganz gleichartig. Der 9. Vers fällt durch die Allgemeinheit der Ausdrucksweise auf, V. 11—15 stimmt im Grunde nicht zu V. 10, wo Juda und nicht Kaleb als Eroberer Hebrons erscheint, V. 19—21 scheint angehängt, denn V. 19 ist Korrektur zu V. 18, V. 20 zu V. 10, V. 21 zu V. 8. — B. 1, 22—36. Joseph zieht (von Gilgal aus) gegen Bethel und gewinnt die Stadt durch Verrat; dies ist alles was von der Eroberung des mittleren und nördlichen Landes gesagt wird. Von den übrigen Stämmen wird im Anschluss an Manasse V. 27 und Ephraim V. 29 nur angegeben, welche Städte ihres Loses im Besitze der Kanaaniter geblieben

[1]) nicht: im Vortrabe.

und erst, als Israel stark ward (d. h. in der Königszeit), tributpflichtig geworden seien; Benjamin und Issachar werden ignorirt oder unter Joseph mit inbegriffen. Dan wohnt V. 34sq. noch nicht unter dem Hermon, sondern westlich von Juda und Ephraim, die Amoriter (nicht wie sonst die Kanaaniter, aber auch nicht die Philister) verdrängen ihn aus den einst von ihm besessenen Städten (anders wie V. 27. 29. 30. 31. 33), die nachgehens von Joseph unter isr. Hoheit zurückgebracht werden. Die Angabe V. 36, das Gebiet der Amoriter habe sich von der Südgrenze Juda's an weiter 183 aufwärts nach Norden erstreckt, stimmt nicht zu der Anschauung von V. 1—33 und trägt nichts zur Aufklärung über die V. 34. 35 gemeinten Amoriter bei, welche von der Ebene her den Stamm Dan in das Gebirge drängen. — C. 2, 1—5. Nachdem von Gilgal aus das Land erobert ist, rückt das religiöse Centrum Israels von da weiter, nicht wie im B. Josua nach Silo, sondern in die Nähe von Bethel 1, 22sqq., wo nach Gen. 35, 8 בכים zu suchen ist, vgl. Sept. 2, 1 *καὶ ἀνέβη ἄγγελος κυρίου ἀπὸ Γαλγαλ ἐπὶ Βαιθηλ* (denn dass *καὶ ἐπὶ κλαυθμῶνα* Dublette ist, sieht man aus dem Pl. *κλαυθμῶνες* V. 5 = בכים 2. Sam. 5, 24). Dort wird eine Opferstätte errichtet. Was zwischen V. 1a (bis הבכים) und V. 5b (ויזבחו שם ליי) in der Mitte steht, widerspricht der Anschauung von Kap. 1, indem es sich der deuteronomischen nähert, und macht die Korrektur Bethel (Sept. V. 1) fast notwendig. Auch ist das Opfer V. 5 schwerlich der ursprüngliche und natürliche Schluss des grossen Weinens gewesen; und die Aussprache Bokim statt Bekaim scheint künstlich.

Die Richter. Kap. 2, 6—16, 31.

2. Der Anfang 2, 6—10 knüpft direkt an das Buch Josua 24, 28—31 an (vgl. Esdr. 1, 1—3 mit 2. Chron. 36, 22sq.) und setzt das Stück 1, 1—2, 5 nicht voraus, obwohl, da ja letzteres mit Josua parallel läuft, die durch 2, 6sqq. eingeleitete Hauptpartie des Richterbuchs sachlich und zeitlich ebenso gut auf Kap. 1 wie auf das B. Josua folgen kann.

Die Abgeschlossenheit und Zusammengehörigkeit von 2, 6 bis 16, 31 ergibt sich 1) aus der Gleichartigkeit des Stoffs, sofern nur hier von den Richtern gehandelt wird und zwar von ihrer zwölf (mit Ausschluss des Abimelech); 2) aus der nur hier durchgeführten schematischen Form der Chronologie und des religiösen Pragmatismus. Jedoch sind die einzelnen Erzählungen, aus denen dieser

Hauptteil des Richterbuchs besteht, hierdurch nur in eine äusserliche und leicht ablösbare Verbindung gebracht, während sie in keiner innerlichen und sachlichen Beziehung zu einander stehen.

3. Folgendes ist das chronologisch-religiöse Schema, welches indessen nur bei den sechs s. g. grossen Richtern, nicht bei den sechs kleinen hervortritt. „Und die Kinder Israel taten was böse ist vor Jahve . . . und Jahve's Zorn ergrimmte über Israel und er verkaufte sie in die Hand Kusan-Risathaims von Aram und sie dienten ihm 8 Jahre. Und die Kinder Israel schrieen zu Jahve und Jahve erweckte ihnen einen Helfer . . . den Othniel . . . Und das Land hatte Ruhe 40 Jahre, da starb Othniel ben Kenaz". 3, 7 bis 11. „Und die Kinder Israel taten weiter was böse ist vor Jahve und Jahve stärkte gegen sie den Eglon von Moab . . . und 184 sie dienten ihm 18 Jahre. Und die Kinder Israel schrieen zu Jahve und Jahve erweckte ihnen einen Helfer, den Ehud . . . Und das Land hatte Ruhe 80 Jahre." 3, 12—30. „Und die Kinder Israel taten weiter was böse ist vor Jahve nach Ehuds Tode und Jahve verkaufte sie in die Hand Jabin's von Kanaan . . . Und die Kinder Israel schrieen zu Jahve, denn er . . . bedrängte sie 20 Jahre . . . (folgt die Hilfe durch Barak und Debora) . . . Und das Land hatte Ruhe 40 Jahre." 4, 1 —5, 31. „Und die Kinder Israel taten weiter was böse ist vor Jahve und er gab sie in die Hand Midian's 7 Jahre . . . Und die Kinder Israel schrieen zu Jahve . . . (folgt die Hilfe durch Gideon) . . . und das Land hatte Ruhe 40 Jahre in den Tagen Gideon's." 6, 1 —8, 28. „Und die Kinder Israel taten weiter was böse ist vor Jahve . . . und Jahve's Zorn ergrimmte über Israel und er verkaufte sie in die Hand der Philister und Ammoniter . . . 18 Jahre . . . Und die Kinder Israel schrieen zu Jahve . . . (folgt die Hilfe durch Jephthah) . . . und Jephthah richtete Israel 6 Jahre und er starb und ward begraben in den Städten Gileads." 10, 6 —12, 7. „Und die Kinder Israel taten weiter was böse ist vor Jahve und Jahve gab sie in die Hand der Philister 40 Jahre . . . (folgt Simson) . . . Und er richtete Israel 20 Jahre." 13, 1 —16, 31.

Die innerhalb dieses Rahmens vorkommenden Zahlen sind von zweierlei Art, erstens für die Regierungen der Richter oder die Ruhezeiten des Landes, und zweitens für die Interregna oder die Unterdrückungszeiten. Letztere betragen bis zum Antritt Jephthah's, bei dem 11, 26 ein Abschnitt gemacht wird, 8 + 18 + 20 + 7 + 18

= 71, erstere 40 + 80 + 40 + 40 = 200, beide zusammen also 271 Jahre von Othniel oder 301 Jahre (11, 26) von Mose's Tode bis Jephthah; denn Josua hat 30 Jahre[1]). Da nun nach 1. Reg. 6, 1 im Ganzen 480 Jahre, d. h. zwölf 40jährige Generationen, entsprechend 12 Hohenpriestern[2]), vom Auszuge aus Ägypten bis zum Tempelbau im 4. Jahre Salomo's herauskommen müssen und zu den 301 Jahren von Josua bis Jephthah einerseits die 40 Jahre Mose's, andererseits die 6 Jahre Jephthah's, die 40 Jahre David's und die 3 ersten Jahre Salomo's als klare und bestimmte Grössen hinzukommen, so bleiben für die Philisterherrschaft — die 40 Jahre gedauert hat (13, 1) und auf keinen Fall mit den 20 Jahren Simson's, den 40 Jahren Eli's (1. Sam. 4, 18) und dem 20jährigen Interregnum (1. Sam. 7, 2) addirt werden darf, vielmehr wahrscheinlich Simson und Eli einbegreift — und für Samuel und Saul zusammen 90 Jahre übrig.

Die sechs kleinen Richter stehen ausserhalb dieses Schema's; in 4, 1 (ואהוד מת) wird Samgar ganz ignorirt. Gegenwärtig sind 185 aber auch sie mit Zeitangaben bedacht; sie haben zusammen 23 + 22 + 7 + 10 + 8 = 70 Jahre (10, 2. 3. 12, 9. 11. 14), was mit den 71 Jahren der Interregna nahezu sich deckt. Derjenige, der diese kleinen Richter einfügte, wird also die Interregna nicht mitgerechnet haben, sondern bloss die Regierungen oder Ruhezeiten; ausserdem aber wird er die Notiz, dass Solomo in seinem 4. Jahre den Tempelbau begonnen habe, ungenau dahin verstanden haben, dass vier Jahre seiner Regierung damals bereits verflossen gewesen seien: so kommen auch nach dieser Rechnung die 480 Jahre heraus. Die Richtigkeit der ersten Annahme erhellt daraus, dass die Interregna bei den kleinen Richtern regelmässig fehlen, während sie bei den grossen, die in das oben ausgezogene Schema aufgenommen sind, ausnahmslos vorkommen; und auch vielleicht daraus, dass nur fünf von den kleinen Richtern (Samgar 3, 31 nicht) mit Zahlen versehen sind, wegen der fünf Interregna, denen sie substituirt werden. Es folgt übrigens von selbst, dass die kleinen Richter erst später zugesetzt worden sind, um das Dutzend voll zu machen. Sie haben auch ihr besonderes Schema: „und nach ihm erhub sich (richtete) Thola (Jair Ibsan Elon Abdon, vgl. 3, 31 Sam-

---

[1]) Gutschmid bei Nöldeke, Untersuchungen p. 192.

[2]) Bertheau, Richter und Ruth 1883 p. XIII.

gar) und richtete Israel 23 Jahre und starb und ward begraben zu Schamir"[1]).

In dem Hauptschema, mit dessen Form und Inhalt wir es fortan allein zu tun haben werden, tritt zu dem chronologischen Element das religiöse[2]) hinzu, wie denn beides genau ebenso in der Epitome des B. der Könige vereinigt erscheint. An zwei Stellen erweitert sich die Darstellung des religiösen Pragmatismus zu principieller Ausführlichkeit, nämlich 10, 6—16 und passender in der Einleitung 2, 6—3, 6. In dieser letzteren scheint zugleich die chronologische Systematik durch, wenn es 3, 6—10 heisst, das erste nachmosaische Geschlecht sei Jehova treu geblieben, dann aber, nach dem Aussterben Josua's und seiner ihn überlebenden Zeitgenossen, sei im zweiten Geschlecht der Abfall erfolgt. Den engen 186 Zusammenhang, in welchem die wie eine Art Leitartikel an die Spitze gestellte grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Gesichtspunkten und Ausdrücken des Schema's steht, erkennt man namentlich aus 2, 12. 14. 16. 18: „und die Kinder Israel taten was böse ist vor Jahve . . . und Jahve's Zorn entbrannte über Israel und er gab sie . . . und verkaufte sie in die Hand ihrer Feinde . . . und Jahve erweckte Richter . . . und half ihnen von ihren Feinden alle Tage des Richters, weil ihr Geschrei vor ihren Drängern ihm zu viel wurde, aber nach dem Tode des Richters fielen sie wieder ab u. s. w." Nun ist es klar, dass 2, 6—3, 6 und ebenso 10, 6—16 das Werk eines deuteronomistischen Bearbeiters sind; es wird also diesem auch das chronologisch-religiöse Schema seine Entstehung verdanken, ebenso wie die Epitome des B. der Könige von dem selben Verfasser herrührt, der die Betrachtung 2. Reg. 17 geschrieben hat. Doch wird man nicht annehmen dürfen, dass erst durch

[1]) Der Inhalt der kurzen Angaben ist meist ethnologisch, s. Nöldeke a. O. p. 181 sqq. Elon der Zebulonit heisst wie eine Stadt in Zebulon, in der er auch begraben wird 12, 12; Thola ben Phua 10, 1 erscheint Num. 26, 23 wieder. Jair ist ein bekanntes gilead. Geschlecht, er hat dreissig Söhne, die entsprechen dreissig Städten und durch ein Misverständnis auch dreissig Eseln; das Wort für Esel und Städte ist im Hebr. das selbe. Wie von Jair wird auch von Ibsan und Abdon nur mitgeteilt, wie viel Kinder sie hatten und welches ihr Stammsitz war: es sind also wohl Geschlechter. Die Notiz über Samgar 3, 31 erinnert an die Anekdoten 2. Sam. 21, 15 sqq. 23, 8 sqq.; als Philisterkämpfer ist er verfrüht.

[2]) „der fast rhythmische Wechsel von Götzendienst und Unterjochung, Bekehrung zu Jehova und Befreiung" Vatke, Bibl. Theologie p. 181.

diesen deuteronomistischen Bearbeiter überhaupt die Verbindung der einzelnen Richtergeschichten hergestellt ist; er wird dieselbe vielmehr schon vorgefunden haben. Nur zu Anfang hat er den Othniel hinzugefügt, denn 3, 7—11 besteht lediglich aus den schematischen Wendungen.

4. Das vordeuteronomistische Richterbuch enthielt dann die Erzählungen von Ehud, Debora-Barak, Gideon (Abimelech), Jephthah und Simson. Es scheint, dass schon hier gewisse Andeutungen des von dem letzten Bearbeiter dann in seiner Weise retouchirten Pragmatismus (vielleicht auch die ersten Ansätze zu einer Zeitrechnung) sich fanden, beispielsweise in folgender Form: „da ward die Hand Midians stark über Israel . . . und Israel kam sehr herunter vor Midian und sie schrieen zu Jahve. Da erschien der Engel Jahve's dem Gideon u. s. w. . . . Und Midian ward gedemütigt vor Israel und hob nicht mehr das Haupt empor“ 6, 2—6. 11 sqq. 8, 28. Mit Bertheau (a. O. p. 132) die ganze Partie 6, 1—10 für deuteronomistischen Zusatz zu erklären, geht nicht an, denn in V. 11 sqq. wird V. 2—6 vorausgesetzt. Nur V. 7—10 sind, wie man auch aus der Anflickung von V. 7 und aus dem abrupten Schluss V. 10 sieht, vom Deuteronomisten zugesetzt und stimmen nicht zu der Anschauung von V. 11 sqq.; denn während in V. 7—10 das Unglück bloss als Kehrseite des sündigen Abfalls betrachtet und den Israeliten selber zur Last gelegt wird, wird es dagegen V. 11 sqq. (V. 13) lediglich dem Jahve zum Vorwurf gemacht. In der früheren Gestalt des Richterbuches scheint die Sünde als Ursache der Kalamität noch nicht hervorgehoben, diese vielmehr erst vom Deuteronomisten zugetan zu sein, wie denn auch grade sie in den stereotypsten Formeln und immer ganz allgemein als Abfall zu den Baalim und Astharoth auftritt. Dagegen das Schreien zu Jahve 187 als Einleitung der von ihm gewährten Hilfe 3, 15. 4, 3. 6, 6 ist wohl älter. Ebenso die Angabe des Resultats zum Schluss „und Moab (Kanaan Midian Ammon) ward gedemütigt unter die Hand Israels“ 3, 30. 4, 24. 8, 28. 11, 33; denn dass diese nicht eng mit der gegenwärtig meistens darauf folgenden chronologischen Klausel zusammenhängt, ergiebt sich aus 4, 24 vgl. mit 5, 31 und 11, 33 vgl. mit 11,7. Gleichfalls schon dem vordeuteronomistischen Verfasser muss die Verallgemeinerung der sich tatsächlich fast immer nur auf diesen oder jenen Stamm beziehenden Bedrängnis und Rettung auf ganz Israel zugeschrieben werden. Er stellt die Richter-

zeit als Vorbereitung auf das eigentlich erst die Gesamtgeschichte Israels eröffnende Königtum Sauls dar, was besonders bei dem von Simson handelnden Abschnitt hervortritt. An sprachlichen Eigentümlichkeiten, die den Erzählungen des älteren Richterbuchs gemeinsam sind, lässt sich anführen: Israel, selten Bne Israel, ש׳ statt אשר, תנה (preisen), Neigung zum Gebrauch von Elohim. An sachlichen: die ausschliessliche Berücksichtigung des eigentlichen Israel's und Ignorirung Juda's, die Auffassung der Richterzeit als Vorbereitung des ephraimitischen Königtums.

5. In sachlicher Verbindung mit einander stehen die einzelnen Geschichten nicht, so dass es sich nicht einmal ausmachen lässt, ob ihre Anordnung der historischen Folge der Dinge entspricht. Über Ehud, den Befreier des Stammes Benjamin von dem Druck der Moabiter, die damals ihre Macht sogar über das westjordanische Land ausdehnten, ist nichts zu bemerken. Debora-Barak liegt in zwei Versionen vor, einer primären poetischen Kap. 5 und einer sekundären prosaischen Kap. 4. Sie unterscheiden sich in folgenden Punkten. 1) In Kap. 5 handelt es sich um eine Vereinigung der Könige Kanaans, Sisera ist der Oberkönig. Nicht nur würde man dies — wäre nicht Kap. 4 — aus V. 19. 20 schliessen, sondern namentlich V. 28 sqq. erklärt sich nur so. Sisera's Mutter wird erwähnt, weil die Herrscher nur eine Mutter haben und diese die angesehenste Person am Hofe ist. Ihre Dienerinnen heissen V. 29 Fürstinnen, also ist sie selbst die Königinmutter. Sisera's Gemahlin heisst V. 30 שגל (so mit Ewald statt des schliessenden שלל) d. i. the queen. Dagegen in Kap. 4 ist von dem Könige Kanaans die Rede, als sei Kanaan nicht ein bloss geographisch-ethnologischer, sondern ein politischer Begriff. Er wird Jabin genannt, Sisera sei nur sein Feldhauptmann gewesen. Aber der letztere ist nicht nur die einzige handelnde Person, sondern er hat sogar seine eigene Residenz 4, 2, was denn doch für den Obersten des Heeres eine bedenkliche Sache ist. Jabin von Hasor und Si-
188 sera von Haroseth sind durch einen harmonistischen Kunstgriff neben einander möglich gemacht, eigentlich sind sie Pendants. Es sind zwei Geschichten, die sowohl örtlich und zeitlich als auch inhaltlich nahe bei einander liegen, confundirt; die von Jabin von Hasor wird selbständig in Jos. 11 erzählt. 2) Aus Kap. 5 erhalten wir [1])

[1]) Wie Studer in seinem zwar fragmentarischen aber vortrefflichen Kommentar zum Buch der Richter (Bern 1835) zu 5, 6 bemerkt.

weniger das Bild eines vom Feinde bereits unterworfenen und in tributäre Abhängigkeit versetzten, als vielmehr eines von ihm durch Streifzüge beunruhigten und unsicher gewordenen Landes; früher hatte Handel und Wandel geblüht, dann aber feierten die Strassen. Damit vgl. 4, 2. 3 „Jahve verkaufte sie in die Hand Jabins und er bedrückte sie mit Härte.“ 3) In Kap. 5 sind es Ephraim mit Benjamin, Machir (= Westmanasse), Zebulon, Naphthali und Issachar, die zum Kampfe ausziehen, d. h. diejenigen Stämme, die in der Ebene Jezreel ihren Mittelpunkt haben und sowohl nördlich als auch namentlich südlich davon wohnen. Von dieser Ebene (offenbar von den hier gelegenen festen Städten) geht also der Druck der Kanaaniter aus, und der am meisten davon betroffene Stamm ist der hier wohnende Issachar; denn ihm gehören nach dem nicht aus Kap. 4, sondern aus sich selbst zu verstehenden Verse 5, 15 die beiden Unternehmer und Führer der Erhebung an, Barak und Debora. Hingegen in Kap. 4 ziehen nur Zebulon und Naphthali in den Kampf, die zwar auch 5, 18 erwähnt werden, aber so, als ob sie eigentlich ähnlich wie Ruben Gilead Dan und Aser der Sache ferner stünden und daher doppelt zu loben wären, dass sie dennoch daran teilgenommen hätten. Versteht sich muss zu Gunsten des Liedes entschieden werden, zumal da auch die nur in die Ebene passenden kanaanitischen Kriegswagen am wenigsten gegen die galiläischen Gebirgsstämme anwendbar sind. Barak selber stammt nach Kap. 4 aus Kedes Naphthali — wohl eine Verwechslung mit Kedes Issachar (am Thabor 4, 9), worauf die Niederlassung der Keniter bei Elon Besaanim 4, 11 eingewirkt hat, welche letztere aber schwerlich 5, 24. 4, 17 gemeint sein kann, da Jael viel näher bei Megiddo und in der Ebene Jezreel gewohnt haben muss. Debora soll gar nach 4, 5 zwischen Rama und Bethel auf dem Gebirge Ephraim gewohnt haben — da gab es in der Tat einen Baum der Debora (Gen. 35, 8. 1. Sam. 10, 3), der die Veranlassung geworden ist, unsere Richterin höchst unpassender Weise dort anzusiedeln, denn offenbar steht sie als die Seherin von Issachar dem Barak als dem Krieger von Issachar zur Seite. Übrigens scheint Barak nach 5, 12, wo Luther gewiss richtig übersetzt fange deine Fänger und die Punktation nur aus harmonistischen Gründen vokalisirt fange deine Gefangenen, einen persönlichen Anlass gegen die Kanaaniter gehabt und 189 nicht zögernd der Aufforderung Deboras gehorcht zu haben. 4) Die

Hauptdifferenz, die zugleich schlagend die Abhängigkeit des historischen Kommentars vom Liede erweist, betrifft die Ermordung Sisera's.

5, 24. Gepriesen über alle Weiber sei Jael, das Weib Hebers des Keniten, über die Zeltweiber sei sie gepriesen. Wasser forderte er, Milch gab sie, in prächtiger Schale brachte sie Milch. Ihre Hand streckte sie nach dem Stiele und ihre Rechte nach dem Werkhammer, und schlug den Sisera, traf seinen Kopf, zerschmetterte und zerschlug seine Schläfe. Vor ihre Füsse sank er hin, fiel und lag am Boden, vor ihre Füsse sank er hin und fiel, blieb erschlagen liegen, wo er hingesunken.

4, 19. Sisera ging zu Jael in das Zelt und sie deckte ihn zu mit dem Netze und er bat sie um etwas Wasser und sie gab ihm Milch aus dem Schlauche und deckte ihn wieder zu. Und er hiess sie Wache halten am Eingange und ihn verleugnen, wenn jemand fragte. Sie aber nahm den Zeltpflock und den Hammer in die Hand und trat leise zu ihm und schlug den Pflock durch seine Schläfen und trieb ihn in den Boden, während er fest entschlafen war; und er ward ohnmächtig und starb.

Nach Kap. 5 muss man sich folgende Vorstellung machen. Während Sisera gierig trinkt und die gewaltige Schale sein Gesicht bedeckt, ergreift Jael den Hammer und schlägt ihn damit vor die Schläfe, so dass er auf der Stelle tot bleibt; natürlich ist er stehend gedacht, denn sonst kann er nicht vor ihr zusammenbrechen und zu Boden stürzen. Ganz anders in Kap. 4. Da liegt Sisera und schläft, im Schlaf wird er gemordet, aber nicht mit einem Hammerschlag, sondern so dass ein Zeltpflock mittelst eines Hammers ihm durch die Schläfe in den Boden getrieben wird (ותצלח 4, 21 schlägt zurück auf חלפה 5, 26). Diese grausame und unsinnige Weitläufigkeit — zu der denn auch der tiefe Schlaf und das Liegen Sisera's erforderlich ist — beruht auf misverstandener Differenzirung von יתד und הלמות 5, 26, während diese Ausdrücke dort in Wahrheit ebenso gleichbedeutend sind wie ידה (nicht שמאלה) und ימינה und nur des poetischen Parallelismus wegen variiren; vgl. Zach. 9, 9 mit Matth. 21, 2. 7. Nur in Kap. 5 ist Jaels Tat heroisch, in Kap. 4 feige und heimtückisch. 5) Das Einzige, was in Kap. 4 nicht aus Misverständnis oder Ausspinnung, sondern aus Tradition zu erklären ist, ist der Name von Debora's

Manne, Lappidoth, der freilich der Bedeutung nach (Exod. 20, 18) merkwürdig an Barak erinnert[1]).

190

6. Über Gideon's Besiegung der Midianiter besitzen wir gleichfalls zwei ganz verschiedene Versionen, von denen die eine vollständig und sogar mehr als vollständig erhalten ist 6, 1—8, 3, die andere aber am Anfange verstümmelt. Nach der ersten wird Gideon nicht durch einen persönlichen und sachlichen Anlass bewogen den Feinden entgegen zu treten, sondern im voraus, ehe die Midianiter ihren diesjährigen Einfall gemacht haben, durch eine Theophanie zum Helfer Israels designirt. Wie nun wirklich die Midianiter kommen, ergreift den also Prädisponirten der Geist, er stellt sich an die Spitze seines Geschlechtes Abiezer und der israelitischen Bauerschaft und zieht, nicht ohne vorher noch durch gewisse Proben seines göttlichen Auftrags sich versichert zu haben, gegen den im Osten der Ebene Jezreel (7, 12) am Pass nach Bethsean zu gelagerten Feind. Sein anfangs 32,000 Mann starkes Heer schmilzt durch göttliche Veranstaltung auf 10,000 und endlich auf 300 zusammen, mit diesen wagt er einen nächtlichen Überfall und zersprengt die Nomaden. Während sie dem Jordan zu fliehen, bietet Gideon den Heerbann Israels und namentlich Ephraims auf, um den Flüchtigen die Furten zu verlegen; es gelingt, und unter anderen fallen die beiden Fürsten der Midianiter, Oreb und Zeeb, den Ephraimiten in die Hände. Nachdem so weit alles gut gegangen, droht zum Schluss noch ein unangenehmes Nachspiel. Die Ephraimiten, übermütig über ihren Erfolg, sprachen zu Gideon: was ist das für ein Streich, den du uns gespielt, uns nicht aufzubieten, (gleich anfangs) als du in den Kampf zogest gegen Midian? und zankten heftig mit ihm. Aber er antwortete ihnen: was habe ich denn jetzt getan im Vergleich zu euch? ist nicht die

[1]) Für die Gleichzeitigkeit des Liedes ist zunächst 5, 8 anzuführen, wo die Gesamtzahl der streitbaren Männer Israels auf 40000 (im Pentat. 600,000) angegeben wird, sodann die Wildheit des Affectes 5, 25—27 und die Freude über die getäuschten Erwartungen der Mutter 5, 28 sqq. „Mit diesem glühenden Hass kann bloss ein Beteiligter, der den Hohn eines übermütigen Unterdrückers an sich selbst erfahren hat, sich über einen toten Feind aussprechen, nicht ein Jahrhunderte später lebender Dichter“ (Studer p. 166). Die Abfassung durch Debora ist dagegen unwahrscheinlich, denn in 5, 3 ist אנכי Israel wie Exod. 15, und in 5, 15 wird von Debora in 3. Person geredet. Es bleibt nur V. 7 übrig, aber da ist קמתי aus קמת (= קמה) entstanden, durch den Glauben, Debora sei die Dichterin.

Nachlese Ephraims besser als die Ernte Abiezers? in eure Hand hat Gott die Fürsten Midians gegeben und was habe ich dagegen zu tun vermocht? Da liess ihr Zorn ab von ihm, als er so redete (8, 1—3).

Man sollte denken, bemerkt Studer p. 212—215 mit Recht, zu einer solchen Erörterung sei erst Zeit gewesen, nachdem die Verfolgung beendet, der Sieg vollständig und seine Früchte gepflückt waren; wie hätte sonst auch das Bild von der Ernte und 191 gar von der Nachlese gebraucht werden können? Statt dessen ist nun im Folgenden, von 8, 4 an, noch beinah alles zu tun übrig. Da setzt Gideon mit seinen 300 Mann in rastloser Verfolgung den Midianitern über den Jordan nach; auf die Bitte um Brot für seine erschöpften Leute fragen ihn die Bürger von Sukkoth und Penuel höhnisch, ob er denn etwa schon des Erfolges sicher sei, so dass man Ursach habe für ihn Partei zu nehmen; aber unaufgehalten setzt er seinen Weg nach Osten fort und erreicht endlich am Saum der Wüste, bei Karkor, das Lager der Nomaden. Sie werden vollständig überrascht und ihre beiden Könige, die hier Zebah und Salmuna heissen, gefangen genommen. Auf diese letzteren hat es Gideon eigentlich abgesehen, denn wie wir nun zum Schluss erfahren, hatten sie am Thabor Brüder von ihm getötet, und es war die persönliche Pflicht der Blutrache, wegen deren er sich mit seinem Geschlecht zur Verfolgung aufmachte und nicht eher ruhte, als bis er die Schuldigen in seiner Gewalt hatte. Die Rache selbst zu vollstrecken schämt sich anfangs der männliche Held; da aber sein Erbe sich als zu jung erweist, kann er sich der Pflicht nicht entziehen.

Nicht bloss ist mit 8, 1—3 das Vorhergehende notwendig abgeschlossen, sondern das Folgende 8, 4—21 geht auch von ganz anderen Voraussetzungen aus. Während nach 7, 23sq. der Heerbann Israels und Ephraims aufgeboten ist, sind 8, 4sqq. nur Gideon und seine 300 Leute unaufhaltsam hinter den Feinden her. Während nach 8, 1—3 (vgl. 7, 24. 25) schon Lese und Nachlese gehalten und die Verfolgung zum Ziel gelangt ist, halten es die (kanaan.) Bürger von Sukkoth und Penuel 8, 6. 8 noch für zweifelhaft, wie die Sache auslaufen werde. Die beiden Häuptlinge, die 7, 25. 8, 3 die Fürsten Zeeb und Oreb heissen und bereits gefangen sind, heissen 8, 5sqq. die Könige Zebah und Salmunah und sind noch nicht gefangen. Die Hauptsache aber ist, dass der An-

lass, weshalb Gideon, hier ein vornehmer und königlicher Mann 8, 18 und nicht der Unansehnlichste seines Geschlechts 6, 15, in der zweiten Version sich gegen die Midianiter aufmacht, ein ganz anderer ist als in der ersten, wie wir leider nur aus 8, 18sqq. schliessen können, da uns der Anfang der mit 8, 4 einsetzenden Geschichte nicht erhalten ist. Dort ist es der Befehl Jahve's, der ihn, sehr gegen seinen Willen, zum Retter Israels bestimmt; hier sind es natürliche und menschliche Motive, die ihn antreiben den midianitischen Königen nachzusetzen — nicht im Interesse des Ganzen, sondern seiner Person, nicht an der Spitze Israels, sondern seiner 300 Leute, die bis zuletzt seine einzige Mannschaft bilden. Schon bei Barak vermuteten wir in Veranlassung von 5, 12 eine ähnliche Differenz, wie sie hier ungleich klarer vorliegt. Harmonistische Klammern, wodurch die beiden Versionen zusammengehalten werden, sind in 7, 25 und 8, 10 zu entdecken. „Die Köpfe Oreb's und Zeeb's brachten die Ephraimiten zu Gideon jenseit des Jordans“, heisst es 7, 25. Aber erstens geht er erst 8, 4 hinüber und ist 8, 1—3 noch diesseits, wie denn überhaupt in 6, 1—8, 3 sich alles im westlichen Lande abspielt; zweitens ist es absurd, dass die aufsässigen Ephraimiten ihm ihre spolia opima aus freien Stücken sollten zu Füssen gelegt haben. Von 8, 10 sind nur die ersten Worte echt, dagegen passen die 120,000 Erschlagenen offenbar nicht zu den 300 Mann, welche sie nach den anderweitigen Voraussetzungen von 8, 4sqq. hätten erschlagen müssen[1]. 192

Ohne Zweifel ist die natürliche Version 8, 4—21 die primäre und die religiöse 6, 1—8, 3 secundär. Bei der letzteren hat sich übrigens der ursprüngliche Kern durch spätere Zusätze sehr erweitert. Nach 6, 34 hat Gideon zunächst bloss sein Geschlecht Abiezer hinter sich, dann aber bietet er 6, 35 auch das übrige benachbarte Israel auf. Nachdem jedoch glücklich 32,000 Mann bei einander sind, muss auf alle Weise dafür gesorgt werden, sie wieder auf 300 herabzubringen, denn nur so viel zogen nach der alten Tradition (8, 4) in den Kampf. Der Verdacht, dass sowohl 6, 35 als ein grosser Teil von Kap. 7 spätere, aus der Tendenz, womöglich immer ganz Israel handeln zu lassen, entsprungene Zusätze seien, wird noch verstärkt durch 7, 23—8, 3. Nämlich hier

[1]) Einer dritten Version folgt Isa 10, 26. Darnach ist der Hauptschlag beim Felsen Oreb gefallen, der 7, 25 nur beiläufig erwähnt wird. Studer p. 215.

bietet Gideon den allgemeinen Heerbann erst bei der Verfolgung auf, offenbar damals zum ersten, nicht zum zweiten Male; denn die Ephraimiten zürnen darauf, dass sie nicht gleich gerufen seien, während sie doch 6, 35 gewiss nicht absichtlich ausgeschlossen sind; und ebenso hat es 8, 1—3 den Anschein, als ob vor 7, 23 dem Gideon niemand weiter gefolgt sei, als eben sein eigenes Geschlecht Abiezer. Ein ferneres Supplement ist 6, 25—32. In dem n. p. Jerubbaal konnte einer einigermassen alten Tradition — und das ist in ihren Grundlagen auch die von 6, 1—8, 3 — der Name Baal so wenig anstössig vorkommen, wie in den ähnlichen nn. pp. Isbaal oder Meribaal. Und wozu der neue Altar, da ja grade vorher V. 24 schon einer errichtet ist, der noch heute steht? Übrigens ist auch schon dieser letztere im Vergleich zu 6, 17—21 ein Nimium. Denn der ursprüngliche Altar ist der als Sitz der Theophanie gedachte Stein unter der Eiche, auf dem Gideon V. 19sq. 193 opfert und aus dem V. 21 die Flamme schlägt — eine altertümlichere Vorstellung als das Herabfallen des ersten Opferfeuers vom Himmel, die eine gewisse Identificirung von Stein und Gottheit voraussetzt. Der Altar und das Opfer von V. 22—24 kommen post festum, obwohl es deutlich ist, dass V. 22 an V. 21 anknüpft. Man beachte auch, dass schon in V. 17 Gideon ahnt wen er vor sich hat, und grade deshalb opfert, um der Sache gewiss zu werden, also füglich nicht, wie in V. 22, erschrecken kann, da die Probe nach Wunsch ausfällt; dass ferner, wenn Jahve V. 21 vor ihm verschwindet, er nicht mehr wie in V. 23 mit ihm reden kann. — Es ist möglich, dass der ursprüngliche Erzähler von 6, 1—8, 3 (oder viell. überhaupt der vordeut. Verfasser des Richterbuchs) Elohim und nicht Jahve gesagt hat; denn in 6, 20 ist מלאך האלהים gewiss nicht aus dem gewöhnlichen מ׳ יהוה, sondern umgekehrt dieses aus jenem hergestellt, und in 8, 1—3 sagt Gideon Elohim. Auf 6, 36—40 darf man sich indessen schwerlich berufen, denn diese abermalige Probe steht sehr ungeschickt, und der Ausdruck V. 39 stimmt wörtlich mit einer späten Stelle der Genesis (18, 32). Doch mag immerhin 6, 36—40 älter sein als 6, 22—24. 25—32 und 7, 2—9, und andererseits mag der Name Jahve in 6, 11—21 und in Kap. 7 auf späterer Redaktion beruhen.

Was den Schluss der Geschichte Gideon's betrifft 8, 22—28, so ist derselbe, sofern er die Nachricht über das Ephod zu Ophra enthält, die Fortsetzung der Version 8, 4—21, denn mit den letz-

ten Worten von 8, 21 ist der Ansatz gemacht, etwas Näheres über die goldene Beute zu berichten. Aber der Zusammenhang, worin die Nachricht jetzt steht, ist jung. Die alte Sage kann es nur als einen schönen Zug von Gideon's Uneigennützigkeit berichtet haben, dass er die Beute nicht für sich behielt, sondern Gotte weihte. Das ursprüngliche Motiv hat vielleicht nachgewirkt in der Ablehnung des ihm angetragenen Königtums V. 22, die von einem sehr späten, zuerst bei dem nordisraelitischen Propheten Hosea auftauchenden Gegensatz der menschlichen zur göttlichen Herrschaft ausgeht (Vatke p. 263) und zudem, obwohl auf der Parabel Jothams beruhend, doch nicht zu der Angabe 9, 2 stimmt, wonach Gideon der Sache nach allerdings König von Ephraim und Manasse gewesen ist und seine Herrschaft auf sein Geschlecht vererbt hat — was ältere Ausleger vergebens weg zu interpretiren suchen.

8, 29—35 ist die Einleitung zu Kap. 9, eine rein redaktionelle Arbeit, grösstenteils bis auf den Ausdruck aus Kap. 9 entlehnt. Wenn es V. 39 heisst: „als nun Gideon starb, hurten die Kinder Israel wieder hinter den Baalim her und machten sich den Baal Berith zum Gott“, so ist das eine ganz unhistorische aber für das Verfahren des Redigenten charakteristische Verallgemeinerung der 194 Nachricht von Kap. 9, dass die damals noch kanaanitischen Bürger von Sichem einen Tempel des Baal Berith besassen. Das 9. Kapitel selber zeichnet sich durch Vermeidung des Namens Jahve und durch den Gebrauch des Namens Jerubbaal aus, welcher letztere sich jetzt in Kap. 6—8 nur hie und da findet, ursprünglich aber auch in einer der beiden Versionen über Gideon, und zwar nicht in der ersten, der 6, 11—21 angehört, regelmässig gebraucht sein muss, da sich sonst die Interpolation 6, 25—32 und ihre Stelle nicht wohl erklären liesse. Im Ton und Geist hat Kap. 9 gar keine Verwandtschaft mit der ersten, dagegen eine sehr grosse mit der zweiten Version. „Der theokratische Pragmatismus macht hier einer schlichten Darstellung des Kausalnexus der Begebenheiten Platz, der nicht wie früher durch das wunderbare Einschreiten einer überirdischen Macht und Leitung aufgehoben wird. Die religiöse Betrachtungsweise des Erzählers bescheidet sich, in dem Schicksal des freveln Abimelech und der ihm zu seinen Schandtaten behilflichen Sichemiten die Spuren einer moralischen Weltordnung, welche das Böse nicht unbestraft lässt, sondern früher oder später den Frevler mit rächender Hand ereilt, nachgewiesen zu haben

(V. 20. 24. 56. 57). Es ist der Standpunkt religiöser Weltanschauung, auf welchem bei den Griechen etwa das Zeitalter des Herodotos und der gleichzeitigen Tragiker stand.“ So mit Recht Studer p. 231sq. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht noch die dem Pragmatismus zwar nur äusserlich aufgeheftete, aber in ihrem Geist zu dem Ganzen ausgezeichnet stimmende Parabel des Jotham, sofern sonst zu solchen Blicken in die Zukunft stets ein Bote Gottes erscheint, hier aber ein gewöhnliches Menschenkind ohne alles religiöse Pathos vom Standpunkt der moralischen Wahrscheinlichkeit aus redet. Gewiss gehört Jud. 9 (ebenso wie 8, 4—22) zu den allerältesten Erzählungen des Alten Testaments, stammt jedoch erst aus der Königszeit; denn in 9, 2 gilt die Monarchie im Vergleich zur patriarchalischen Adelsherrschaft im Grunde doch als eine höhere Stufe.

7. Eine eigene Bewandtnis hat es mit Jephthah 11, 1—12, 7 [1]). Obwohl nicht dem Familienverbande Gilead's angehörig, wird er doch zum Häuptlinge gemacht behufs des Kampfes gegen die Ammoniter. Das erfahren wir aus 11, 1—11a. Der Satz „und Jephthah redete 195 alle seine Worte vor Jahve zu Mispa“ V. 11b hat erst 11, 30 seine Konsequenz, wodurch er verständlich wird: „und gelobte ein Gelübde dem Jahve und sprach —“. In der Mitte steht gegenwärtig eine gelehrte historische Auseinandersetzung, die aus dem jehovistischen Berichte Num. 20. 21 entlehnt ist und sich in Jephthah's Munde sehr sonderbar ausnimmt, zumal wenn er damit auf die Ammoniter Eindruck machen soll. Für den Zusammenhang ist dieselbe nicht allein ganz wertlos, sondern sie passt auch nicht hinein. Denn sie redet, der pentateuchischen Erzählung folgend, immer bloss von den Moabitern und ihren unberechtigten Ansprüchen; aber hier handelt es sich ja gar nicht um die Moabiter, sondern um die Ammoniter (Studer zu 11, 24). An der späteren Einschiebung des Stückes 11, 12—29 kann man um so weniger zweifeln, als auch der historische Schluss V. 28. 29 dem Folgenden sich nicht gut fügt; denn V. 29 — der etwas sagen will und doch nichts sagt — greift dem V. 32 vor.

Ist dem nun so, so bleibt von Jephthah, da von seinen Kriegs-

[1]) Dass 10, 6—16 vom Deuteronomisten stamme (die 7 Götzen 10, 6 entsprechen den 7 Völkern V. 11. 12), haben wir gesehen; vgl. 1. Reg. 11, 5. 33. Von diesem stammt aber auch 10, 17. 18, womit er Anschluss sucht an Kap. 11. Die beiden Verse sind ebenso aus Kap. 11 entlehnt (11, 4. 8sqq.), wie 8, 30 bis 35 aus Kap. 9.

taten gegen Ammon gar nichts erzählt wird, eigentlich nichts übrig als das Opfer seiner Tochter, welches alle Jahr durch ein viertägiges Fest gefeiert wurde (11, 40). Mit anderen Worten ist Jephthah eine Schattengestalt, hat keinen Geburtsort, kein Geschlecht und wird begraben „in den Städten Gileads“. Seine ganze Geschichte hat nur ihre Pointe in dem Opfer der Jungfrau und dient zur Erklärung des Festes, welches man alljährlich in Gilead zu Ehren der Tochter Jephthah's feierte. Darum wohl richtet er nur 6 Jahre (12, 7). An diesem Urteil ändert auch 12, 1—7 nichts. Denn dies ist ein postumer Nachtrag, der viel zu spät kommt, da Jephthah bereits 11, 34 zu Hause gekommen ist und seitdem sogar zwei Monate (11, 39) verflossen sind. Auch passt die 12, 2 aus freier Hand gemachte Voraussetzung nicht zu Kap. 11, und überhaupt ist das Auftreten der Ephraimiten, die ja jenseit des Jordans nichts zu suchen hatten und nicht durch einen eben erfochtenen Sieg aufgebläht waren, hier völlig unmotivirt, ein reiner Abklatsch von 8, 1—3, herrührend von einem, der Gideon's Nachgiebigkeit nicht begriff und dem hochmütigen Stamme eins versetzen wollte. Das Schibboleth 12, 6 ist ein zur Zeit der lebenden Sprache sehr billiger, also nicht geschichtlicher und auch für den besonderen Zweck höchst überflüssiger Zug, und die 42,000 Gefallenen von Ephraim flössen ebenfalls kein Vertrauen ein. Die zweite Hälfte des V. 4 von כי אמרו an ist Glosse zu V. 6.

8. In den Sagen von Simson 13, 1 — 16, 31, die sichtlich von Einer Hand aufgezeichnet sind, stehen der derb volkstümliche Stoff und die religiös-nationale Form, so eng sie verwachsen sind, doch 196 in einem auffallenden innerlichen Kontrast: der Geist Jahve's treibt ihn und dann vollführt er tolle Streiche, die Israel nichts nützen. Was nun zunächst den Stoff angeht, so ist Simson offenbar kein eigentlicher Richter, er handelt immer allein für sich und steht nicht an der Spitze seines Stammes. Sein Name bedeutet Sonnemann (wie שמשי Esdr. 4, 8. 17) und schon den älteren Auslegern (Studer zu 15, 4) ist die Ähnlichkeit der Geschichte von den das Getreide anzündenden Füchsen 15, 1 — 8 mit dem Ritus der römischen Robigalien aufgefallen, die in Beziehung zu dem schädlichen Einfluss des Sonnenbrandes auf das Korn zu stehen scheinen. Von hier aus hat H. Steinthal [1]) den Versuch gemacht, auch alles Übrige,

[1]) Zeitschr. für Völkerpsychologie II 129 sqq.

was von Simson erzählt wird, mit dem Sonnenmythus zu combiniren. Man kann zugeben, dass die langen Haare des Naziräers eine Metamorphose der Strahlen des Helios sein können und dass Delila an Omphale oder Deianira erinnert; sonst aber hat Steinthal zu viel an Einen Nagel gehängt. Die Geschichte von dem Eselskinnbacken — wozu St. passend Ὄνου γνάθον ταπεινὴν χερρόνησον ἐνδοτέρω τῶν Μαλεῶν (Strabo p. 363) vergleicht — und von der aus einem Felszahn desselben springenden Rephuhnsquelle hat bereits J. D. Michaelis[1]) ziemlich richtig aufgefasst, sie erinnert an Jakobs Auftürmung des Gebirges Gilead als Grenzwall zwischen Israel und Aram (wie denn überhaupt Jakob hie und da mit Simson Ähnlichkeit hat), hat aber mit der Sonne nichts Erkennbares zu thun. In welcher Beziehung die beiden Säulen des Dagontempels, die Simson 16, 29 umstürzt, oder die Türflügel des Stadttores, die er 16, 3 den Philistern von Gaza samt den Pfosten aushebt und auf einen hohen von Hebron aus sichtbaren Berg trägt, zu den Säulen des Herkules stehen, ist für den in diese Mysterien nicht Eingeweihten rätselhaft. Vollends lächerlich ist die Erklärung des Bienenschwarmes, der aus dem Aase des Löwen kommt 14, 8: wenn die Sonne im Löwen stehe, also in den Hundstagen, so sei die Bienenzucht und der Honigbau am ergiebigsten. Schon Bochart und neuerdings Studer haben auf den Volksaberglauben der Griechen und Römer gewiesen, wonach die Bienen aus dem Aase des Ochsen entstehen — doch wohl nicht, wenn die Sonne im Ochsen einkehrt. Einstweilen wird man auch die höchst unwahrscheinliche Tatsache, dass die Hundstage in dem heissen Palästina, wo dann bereits alles abgeblüht hat, die günstigste Zeit für die Bienen sein sollen, so lange zu bezweifeln haben, bis die naturwissenschaftliche Beobachtung sie bestätigt hat. Die Geschichtlichkeit der Person Simsons soll nicht grade mit diesen Bemerkungen gerettet werden.
197 Man sucht sie zwar durch Gen. 49, 16 zu erweisen, aber die Worte „Dan wird richten sein Volk so gut wie einer der Stämme Israels" können nicht den Sinn haben „Dan wird so gut einen Richter über Israel stellen wie die übrigen Stämme"; Israel kann nicht das Volk des Stammes Dan heissen, Simson war kein Richter, und Richter über Israel hat es nie gegeben. Es kann nur gemeint sein, dass im Gegensatz zu Ruben Simeon und Levi der kleine Stamm Dan

[1]) Suppl. ad lex. Hebr. n. 1307.

der auch ihm drohenden Gefahr der Auflösung entgehen und seine politische Selbständigkeit sich bewahren werde. Dillmann bemerkt, עמו sei deshalb nicht das Volk Dan's selber, weil es sich ohnehin verstehe, dass der Stamm seine eigene Verwaltung und Gerichtsbarkeit habe [1]). Verstand sich das bei Simeon und Levi auch von selber? war nach Jud. 17. 18 die Gefahr nicht grade bei Dan sehr gross, dass er verschlungen oder zersplittert wurde, und gehörte nicht wirklich eine ungewöhnliche Energie dazu, dass er sich seine Existenz als selbständiger Stamm dennoch erhielt? Was Simson's Vater Manoah betrifft, so ist dies der Name der Bevölkerung von Zor'a. Als diese Stadt nach dem Exil neu besiedelt war, leitete sich die Hälfte des Manachthiten von Zor'a — der alte Name blieb — von Schobal und die andere Hälfte von Salma ab, was von Haus aus zwei kalibbäische d. i. süd-judäische Geschlechter gewesen sein sollen 1. Chron. 2, 52. 54. Merkwürdiger Weise kommt Manachath ben Schobal auch bei den Edomitern vor (Gen. 36, 23).

Die Form der Schwänke und Sagen ist in diesem Falle der religiöse und nationale Geist, woher sie zugleich den tragischen Zug empfangen. Sie tritt am meisten in der Einleitung Kap. 13 und im Schluss 16, 23—31 hervor, durchzieht aber auch alles Übrige. Sie ist es, wodurch die grosse Ähnlichkeit der Geschichte Simsons mit der Gideons (6, 1—8, 3) entsteht, vgl. 13, 9—23 (Elohim) mit 6, 11—24: Studer hat Recht zu vermuten, dass in 13, 19 ursprünglich ebenso wie in 6, 21 berichtet wurde, wie der Engel durch Berührung dem Felsen ein Feuer entlockt habe, durch welches das Opfer verzehrt worden sei. Wie Gideon und Saul darin übereinkommen (6, 15. 1. Sam. 9, 21), dass sie beide zuvor ihres göttlichen Berufs versichert werden und dann, wenn der Anlass zu handeln kommt, tun, wozu der Geist sie treibt, so ist Simson sogar ausgesprochener Maassen (13, 5) das Vorspiel zu Saul. Auch Saul ist leiblich und geistig eine elementare Natur, auch er widmet sein Leben dem Kampfe gegen die Philister und nimmt ein tragisches Ende, seit der Geist Jahve's von ihm gewichen ist. Man darf wohl in Simson, sofern er der patriotische Streiter gegen den Erbfeind ist, den Schatten Sauls erkennen. Passend wird er einem Stamme zugesprochen, von dem nur eine dunkle Kunde vorhanden war, dass er einst in der Nähe Benjamins und Philisthäa's gewohnt hatte.

---

[1]) Kommentar zur Genesis. 3. Aufl. In den späteren Auflagen korrigirt.

Die Aufzeichnung dessen, was man sich von ihm erzählte, ist zwar in einer vergleichsweise alten Zeit geschehen, wo es aber doch schon halb verklungen war, dass jemals die Philister über Israel geherrscht hatten (14, 4).

Anhang über Dan und Benjamin. Kap. 17—21.

9. Wenn der kritische Grundsatz allgemeine Geltung hat, dass wir uns innerhalb der Tradition über die alte Zeit vorzugsweise an solche Punkte zu halten haben, welche von den späteren Vorstellungen und Gebräuchen abweichen, so ist die Erzählung Jud. 17. 18 eine der historisch wertvollsten im ganzen Alten Testament. Die Art und Weise, wie die einzelnen Stämme zu ihrem besonderen Gebiete kommen, ist hier zwar in Übereinstimmung mit Jud. 1, aber ganz anders wie im Buch Josua dargestellt. Vgl. 18, 1: in jener Zeit suchte sich der Stamm Dan (der bis dahin in einem Kriegslager nach Analogie von Gilgal und Silo, zwischen Zor'a und Esthaol gehaust hatte) ein Erbe zum Wohnen, denn bis dahin war ihm noch keins zum Lose gefallen unter den Stämmen Israels. Noch viel bedeutsamer aber weicht der Jahvekultus, wie er hier geschildert wird, von dem Muster des pentateuchischen Ritualgesetzes ab, grade so wie auch die übrigen bezüglichen Angaben des Richterbuchs, z. B. über das Opfern Gideons und Manoahs und über das goldüberzogene Jahvebild des ersteren.

Vatke (p. 268) ist der Meinung, dass unser Stück zwei einander im Einzelnen widersprechende Relationen enthalte, weshalb bald von einem, bald von zwei oder drei oder vier Bildern die Rede zu sein scheine, einem geschnitzten, gegossenen oder überzogenen Bilde und von Theraphim (17, 3. 4. 5. 18, 14. 18. 30. 31). In Wahrheit finden sich aber nur an einzelnen Stellen Glossen, welche von Hass und Verachtung gegen den ketzerischen Kultus zu Dan eingegeben sind. So schliesst sich in Kap. 17 der V. 5 unmittelbar an V. 1 und setzt V. 2—4 nicht voraus, namentlich nicht בבית מיכה V. 4. Ferner scheint in 18, 14—18 der Text, z. T. von 17, 2—4 aus, gründlich verderbt zu sein. Endlich ist auch 18, 30 vgl. mit 18, 31 eine Interpolation. Ein Widerspruch zwischen den beiden Angaben besteht allerdings nicht, denn es handelt sich um verschiedene Dinge, nemlich V. 31 um das Ephod Micha's, welches nur, solange der Tempel zu Silo bestand (d. h. bis zum Tode des Eli), zu Dan aufgestellt war, dagegen V. 30 um das Priesterge-

schlecht Jonathans, welches bis zur Zerstörung des Heiligtums durch die Assyrer das heilige Amt zu Dan in erblichem Besitze hatte. Aber der Anfang von V. 31 setzt offenbar den Anfang von V. 30 nicht voraus. Ausserdem datirt die ursprüngliche Aufzeichnung von Kap. 17. 18 gewiss nicht erst aus der Zeit nach dem Untergange Samariens.

10. Ein Anhang ganz anderer Art ist Kap. 19—21; er widerspricht allem, was wir sonst über die Richterzeit wissen. Während sonst überall nur die einzelnen Geschlechter und Stämme oder wechselnde Verbindungen derselben auftreten, so ist hier Israel vollkommen centralisirt, ein einheitlicher Automat. Wie Ein Mann entrüsten sie sich, kommen zu Hauf, beraten und beschliessen, kämpfen und siegen, weinen und klagen. Nachdem Benjamin aufgerieben ist, herrscht grosse Trauer, dass nun ein Stamm am Dutzend fehle und Israel nicht mehr vollständig sei, als ob die Zwölfteilung je praktische Bedeutung und tatsächliche Existenz gehabt hätte. Auch die grossen und genau angegebenen Zahlen hängen mit dieser Anschauungsweise zusammen: 400,000 Mann kommen auf die blosse Kunde der Schandtat instinktiv nach Mispa zusammen, von Dan bis Beerseba und aus dem Lande Gilead; 26,700 Benjaminiten stellen sich ihnen entgegen, erschlagen am ersten Tage 22,000, am zweiten 18,000 Mann, sind am dritten Tage selber noch halbwegs vollzählig, werden aber schliesslich bis auf 600 allesamt niedergemacht.

Die Einheit Israels ist eine kirchliche, das handelnde Subjekt ist die Versammlung des Volkes Gottes (20, 2) oder, wie der gewöhnliche Ausdruck lautet, die Gemeinde; als habe es damals nicht 200 tausende von Sakralvereinigungen, sondern nur eine einzige gegeben, denn עדה im technischen Sinn ist keine politische, sondern eine sakrale Gemeinde. Es hat alles einen gesalbten, aber nicht prophetisch-ausserordentlichen, sondern gesetzlich-ordnungsmässigen religiösen Anstrich. Man fühlt sich wie in einer geistlichen Konferenz, der Gegensatz gegen die höchst natürlichen und frischen Triebe, die das Volksleben übrigens, und zwar nicht bloss im Richterbuche, sondern auch in den Bb. Samuelis und der Könige zeigt, fällt merkwürdig auf. Voll heiligen Ernstes will die Gemeinde die Sünde in ihrer Mitte nicht dulden, und scheut zu diesem Zwecke den Kampf mit den kriegerischen Benjaminiten nicht, weinend über die anfänglichen Niederlagen setzt sie ihn auf Gottes Befehl

gehorsam fort, bis sie ihren Beschlüssen Vollziehung verschafft hat. Obwohl sich die Schwerter in den Händen dieser Leute etwas sonderbar ausnehmen, machen sie doch gründlichen Gebrauch davon und lassen aus frommer Konsequenz nichts übrig von allem was ihnen in die Hände fällt. Dann erheben sie wieder ihre Stimme und weinen ein grosses Weinen vor dem Herrn, bis sie Mittel und Wege gefunden haben, den Schaden — durch abermalige fromme Grausamkeit 21, 10—12 — wieder gut zu machen. „Vom mosaischen Gesetze kommt nichts in unseren Kapiteln vor, aber wer könnte es verkennen, dass der Geist, welcher seinen Ausdruck gefunden hat im Gesetze, die so handelnde Gemeinde erfüllte! Ohne die Nachrichten von der Gemeinde Israels im Hexateuch würde unsere Erzählung ganz abgerissen und unverständlich dastehen; man versuche sie zu verstehen ohne sie. Unser Verfasser klagt 19, 1. 21, 25 über die Unordnung der damaligen Verhältnisse und wendet sich von den Kriegen innerhalb der Gemeinde ab, um freudig hinzuschauen auf die Zeit der Ruhe unter königl. Herrschaft. Freilich, Krieg führte die Gemeinde, einen furchtbaren Krieg gegen ihr eigenes Fleisch und Blut, aber wo fänden wir unter den Königen ein so einiges, kräftiges, ernstes, für die höchsten Güter den schweren Kampf so willig übernehmendes Israel.“ So äussert sich treffend Bertheau[1]). Nicht bloss unter den Königen sind diese Zustände nicht zu finden, sondern erst recht nicht unter den Richtern, überhaupt nicht im alten Israel, sondern erst bei den nachexilischen Juden, wo es kein Volk, sondern nur noch eine Kirche gab. Wenn jedoch Bertheau fortfährt: „Hätten wir mehrere Erzählungen ähnlichen Inhalts aus den ersten Jahrhunderten des Wohnens Israels in Palästina, manches Rätsel des Pentateuchs würden wir lösen, manche vereinzelte Erscheinung der israelitischen Geschichte im erwünschten Zusammenhange uns deut-
201 lich machen können“, so ist das eine grosse Undankbarkeit gegen das Buch der Chronik, wo es ja viele solche Erzählungen giebt. Übrigens ist es deutlich, dass sich hier im Kleinen die Pentateuchfrage wiederholt — sie ist auch im Kleinen lösbar.

In Kap. 19 wird der Anlass zu dem heiligen Kriege berichtet. Ein Levit vom Norden Ephraims hat seine Kebse ver-

---

[1]) In der ersten Auflage seines Kommentars p. 213sq. Abgeschwächt in der zweiten p. 257.

stossen (ותזנה 19, 2), sie dann jedoch wieder in ihrer Heimat Bethlehem aufgesucht und nach langem Schwelgen in ihres Vaters Hause sich endlich Abends mit ihr auf den Heimweg gemacht, ohne vor Nacht weiter als bis Gibea zu kommen. Die gottlosen Buben von Gibea wollen ihm an den Leib, er aber liefert ihnen in der empörendsten Weise sein Weib aus, die sie zu Tode mishandeln. Wegen dieser Schandtat nun, die vor allen Dingen seine eigene ist, soll ganz Israel zu seinen Gunsten eingeschritten sein? Man beurteilt die alten Israeliten zu schlecht, wenn man glaubt, sie hätten nicht eher den heiligen Mann gesteinigt als die Rotte von Gibea gezüchtigt. Die Ursache steht in vollständigem Misverhältnis zur Wirkung, sie kann so erschütternde Ereignisse nicht erklären. Sonst ist in den Büchern der Richter und Samuelis die Masse ziemlich unbeweglich, sie lässt sich von den Feinden schinden und plagen und rafft sich nicht auf, bis einer, dem die Galle überläuft, sich an die Spitze stellt und sein Geist die Übrigen mit sich fortreisst — und hier sollte ein vergleichsweise geringfügiger Vorfall eine so ungeheure Metamorphose des Volkes bewirkt haben? Es hätte doch wenigstens, nach allen Analogien, ein Einzelner die Seele des Ganzen gewesen sein müssen; wie können 400,000 Mann so empfinden und handeln! Aber vor nichts hat unser Erzähler eine so grosse Scheu wie vor Namen. Keine einzige Person wird namhaft gemacht, was doch bei einem solchen, wenn geschichtlich, sich notwendig tief ins Gedächtnis prägenden Unternehmen Verwunderung erregt[1]). Auch in Kap. 19 sind alle Agirenden anonym, sowohl der Levit (der nicht einmal den Namen seiner Stadt weiss, sondern auf Befragen die äusserste Ecke Ephraims als seine Heimat angiebt 19, 18), als seine Kebse und ihr Vater, als endlich auch der alte Mann, der vom Gebirge Ephraim gebürtig und darum (!) ein Fremdling zu Gibea ist. Die scheinbar grössere Leben- 202

[1]) In 20, 27. 28 ist die Parenthese zwischen ביהוה V. 27 und לאמר V. 28 offenbares Glossem, denn sonst müsste sie bei V. 18 stehen, auch kann לאמר nicht so von וישאלו getrennt werden. Also fällt Pinehas der Hohepriester fort und damit der angebliche Anhalt zur Zeitbestimmung. Ebenfalls zu streichen ist V. 35 und der erste Satz von V. 36; ויתנו V. 36 schliesst an V. 34. Diese Interpolation ist Korrektur zu V. 46 und es ist wahrscheinlich, dass der erste Satz von V. 36 eigentlich V. 47 einleitet. In V. 46 fallen von den 25700 Benjaminiten (lies 20, 15 חמשה) 25000 und 600 entrinnen; da bleiben 100 übrig, die nach V. 35 auch noch mit gefallen sind.

digkeit von Kap. 19. durch die Studer an Kap. 17. 18 erinnert wird, ist lediglich genremässiger Natur und ähnlich zu beurteilen wie z. B. die Anschaulichkeit der freilich sonst ganz unvergleichlichen Geschichte Gen. 24. Die Pointe in Kap. 19 ist einfache Reminiscenz von Gen. 19, die Übereinstimmung erstreckt sich bis ins Kleine. Ähnliche Reminiscenzen kommen öfters vor und nicht bloss in Kap. 19; insbesondere ist die Beschreibung des Kampfes gegen Gibea Kap. 20 nahezu eine Kopie der Beschreibung des Kampfes gegen Ai (Jos. 8). Sonst vgl. 19, 27 mit 1. Sam. 3, 15; 19, 29 mit 1. Sam. 11, 7; 20, 13 mit 1. Sam. 11, 12; 20, 16 mit 3, 15; 20, 26 mit 2, 4. 5, wo der Ort der gleiche; 20, 45 mit 8. 2; 20, 47 mit 2. Sam. 2, 25; 21, 15 mit 2. Sam. 6, 8.

Auch die Sprache dieser Kapitel weicht von der gewöhnlichen der geschichtlichen Bücher ab und enthält manches Spätere. Zu 20, 13 נבערה vgl. Deut. 13, 6. 17, 12. 22, 22; zu 20, 6. זמה ונבלה Lev. 18, 17. Deut. 22, 21. Besonders finden sich manche Ausdrücke, die dem Priestercodex und der Chronik eigentümlich sind, z. B. זכר und משכב ז״ 21, 11. 12, ל in Ansehung von 21, 12, נשא נשים 21, 23 (statt לקח, nur in der Chronik), ממערב גבע 20, 33 (nur in der Chronik), שלף חרב 20, 1. 15. 17. 25. 35. 46; wozu noch die beständigen Zahlangaben kommen, grade wie im Priestercodex und in der Chronik. Völlig unhebräisch ist der Ausdruck האשה הנרצחה 20, 4 und כאיש אחד חברים 20, 11, ebenso verstossen gegen den alten Sprachgebrauch die Asyndeta 20, 43 und die poetischen Wendungen לערוב 19, 9, שדה נחלת ישראל 20, 6, מגיח, 20, 33 (quoll hervor Iob. 38, 8), עיר מתם (die Männerstadt Iob. 24, 12). Hiezu füge man 19, 16 „die Bewohner von Gibea waren Benjaminiter“, 21, 19 „Silo im Norden von Bethel östlich von der Strasse, welche von Bethel nach Sichem führt“, 19, 12 „die Stadt der Jebusiter, Ausländer, welche nicht zu den Kindern Israel gehören“, 21, 12 „das Lager von Silo im Lande Kanaan“ — Erklärungen, bei denen man im Zweifel ist, ob sie aufrichtig gemeint sind oder einen Schein der Altertümlichkeit (wie in Gen. 14) erwecken sollen.

Man wird zweifeln dürfen, ob für Jud. 19—21 überhaupt ein historisches Faktum zu Grunde liegt. Irgendwelche Nachwirkung in der Geschichte hat dasselbe jedenfalls nicht geäussert, denn hernach ist grade Benjamin der Mittelpunkt, von dem die Neuschöpfung Israels zu einem einigen Volk und Königreich ausge-

gangen ist — ausserdem fehlt im Segen Jakob's jede Andeutung, dass dem jüngsten und kleinsten, aber zugleich edelsten Stamme einst die Gefahr, der Simeon und Levi erlegen sind, so nahe gewesen ist. Unsere Erzählung scheint nicht auf naiver Überlieferung zu beruhen, sondern künstlich zurecht gemacht zu sein. Die hervortretenden Orte sind fast lauter solche, die in der Zeit der Genesis des Königstums historisch bedeutsam gewesen sind. Gibea war die Heimat Saul's, von dort erliess er das gleiche Aufgebot wie der Levit 19, 29. Unter dem Heere befanden sich die Jabesiten nicht, denn sie wurden von den Ammonitern belagert. Wie in Kap. 21 Benjamin durch Jabes und Silo in seiner Existenz als Stamm erhalten wird, so ging von Silo die Vorbereitung des Königtums, der historischen Tat des Stammes Benjamin, aus, und die Befreiung der Stadt Jabes war der direkte Anlass zur Erhebung Sauls. Die Beziehung von Gibea zur Bethlehemitin, wie sie in Kap. 19 sich findet, könnte an Saul's Verhältnis zu David anklingen, vgl. die 16 Monate 19, 2 mit 1. Sam. 27, 7. Mispa als gegebener (20, 1) Centralpunkt der Gemeinde ist lediglich Substitut des noch nicht vorhandenen Jerusalems, wie nach Hierem. 40, 6 sqq. auch 1. Sam. 7, 5 sqq. und 1. Macc. 3, 46 sqq. Aber die historischen Elemente, die hier benutzt sein mögen, sind in einer Weise combinirt, deren Sinn wir nicht zu erraten im Stande sind; nur dass der jüdische Hass gegen die vordavidische Hegemonie Benjamins dabei im Spiel gewesen ist, scheint klar. Möglicherweise nimmt unsere Erzählung von Os. 10, 9 ihren Ausgang[1]). 203

Wenn übrigens die gänzliche Artverschiedenheit von Jud. 17. 18. und Jud. 19—21 hiernach ausser allem Zweifel steht, so folgt, dass die Wendung בימים ההם אין מלך בישראל 17, 6. 18, 1. 19, 1.

---

[1]) Sicher wenigstens nimmt nicht umgekehrt der Prophet Rücksicht auf Jud. 19 sqq. Denn die dort erzählte Schandtat kann doch nicht dem ganzen Volke zur Last gelegt werden, im Gegenteil ist das Benehmen Gesamtisraels bei dieser Gelegenheit untadelhaft. Ausserdem hat jenes Ereignis in keiner Weise Epoche gemacht, so dass von da ab die Sünde Israels gerechnet werden könnte. Es bleibt nur übrig sich dem Verständnis des Targums anzuschliessen, wonach die Tage Gibea's (Os. 10, 9) zu verstehen sind von der Erwählung Sauls. Dies ist durchaus im Sinne Hosea's, der es beständig als gleichmässige Felonie in Parallele stellt, dass Israel 1) andere Götter und 2) andere Könige dem Jahve an die Seite setzt.

21, 25 erst von einer nachträglichen Redaktion in beiden Stücken durchgeführt ist.

206

II. Das Buch Samuelis.

Während das Buch der Richter einzelne Erzählungen enthält, welche nicht pragmatisch zusammenhangen, wird mit dem Buch Samuelis der Geschichtsfaden fortlaufend und, wenngleich vielfach sehr dünn, reisst er doch nicht ab bis zum Schluss des Buches der Könige. Die durch das Königtum bewirkte Centralisirung hat dem Volke ein politisches Gesamtbewusstsein und Sinn für seine Geschichte gegeben. Aber einheitliche schriftstellerische Konceptionen sind die Bücher Samuelis und der Könige dennoch nicht, vielmehr ebenfalls Kompilationen aus verschiedenen Quellen. Wie in den Bb. der Richter und der Könige ist auch im Buch Samuelis die Schlussredaktion nachdeuteronomisch; jedoch ist dieselbe hier bei weitem nicht so konsequent und systematisch durchgeführt wie dort. Es ist darum besser, gleich mit der Untersuchung der einzelnen Abschnitte vorzugehen und erst zum Schluss von der Redaktion zu handeln.

Eli, Samuel, Saul. 1. Sam. 1—14.

1. Bei der Jugendgeschichte Samuels 1. Sam. 1—3 ist die Erzählung zu Anfang unvollständig, denn wenn 1, 3 gesagt wird: dort waren die beiden Söhne Eli's Priester, Hophni und Pinehas, so gilt Eli selber als bekannt und es muss schon früher von ihm, von seiner Stellung am Tempel zu Silo und seinem Verhältnis zu Israel, die Rede gewesen sein. Die Septuaginta hat den Anstoss durch Korrektur beseitigt, indem sie liest: dort waren Eli und seine beiden Söhne Priester.

Silo gilt hier als der Mittelpunkt Israel's in der das Königtum negativ vorbereitenden Periode; aber nur im Untergehen wird dieser Mittelpunkt vorgeführt, um denjenigen dazu in Beziehung zu setzen, der aus dem untergegangenen alten zu einem neuen Zustande hinüberführte. Samuel, aus der später Ramathaim (Sept. und MT. 1, 1 vgl. 1. Macc. 11, 34. Marc. 15, 43. Joh. 19, 38) genannten Stadt Rama in der unweit der benjaminitischen Grenze gelegenen südwestlichen Landschaft Ephraims gebürtig, wird als 207 kleiner Knabe von seiner Mutter zum Priester (keineswegs zum

Nazir) geweiht, dient mit dem Priesterornat bekleidet (2, 18. 19) unter der Aufsicht Eli's (2, 11. 3, 1, wie Num. 3, 4) am Heiligtum zu Silo und schläft als Aedituus im Tempel bei der Lade Gottes 3, 3. Er ist der wahre von Jahve bestimmte Erbe Eli's und wird als solcher dessen leiblichen Erben entgegengesetzt 2,11. 18—21. 26, welche letzteren, weil sie das Opfer Jahve's in Verachtung bringen, den Untergang Silo's und des dortigen Priestertums verschulden, dessen geistige Bedeutung für Israel dann durch Samuel in viel höherem Sinne aufgenommen und fortgesetzt wird. Passend ist es Samuel selbst, dem zum Schluss in Kap. 3 die göttliche Offenbarung über den drohenden Sturz des Alten zu teil wird, aus dessen Ruinen er dann das Neue vorzubereiten berufen ist.

Zwei spätere Einsätze grösseren Umfangs lassen sich in Kap. 1—3 erkennen. Der Psalm der Hanna 2, 1—10 handelt von ganz anderen Dingen als die in die Situation passen, und ist gar keine dem Zusammenhange sich anfügende Ergänzung, sondern eine fremdartige und späte Interpolation. Anders steht es mit der Drohung des prophetischen Anonymus an Eli 2, 27—36. Dies ist ein zur Sache sprechender Nachtrag aus weit früherer Zeit, der jedoch schwerlich älter ist als das Deuteronomium und die Reformation des Josia (621 v. Chr.). Man erkennt dies schon aus der Sprache (לכלות את עיניך ולאדיב את־נפשך 2, 33 und איש לא אכרית als Transitivum von לא יכרת לך איש), aber weit mehr aus dem Inhalte. Es wird, von einem spezifisch judäisch-jerusalemischen Standpunkte aus, der sonst in Kap. 1—3 sich nicht geltend macht, herabgesehen auf eine lange Dauer der Davidischen Dynastie, welcher, in gleich ununterbrochener Succession, das Priestertum „eines festen Hauses“ zur Seite geht. Auch wenn 1. Reg. 2, 27 nicht wäre, würde es nicht möglich sein, die Worte: ich will mir einen verlässigen Priester erwecken, der nach meinem Herzen handeln wird, und will ihm ein verlässiges Haus gründen, das vor meinem Könige allezeit wandeln soll (2, 35) — anders zu verstehen als von dem Geschlechte Sadok, das seit Salomo ununterbrochen den heiligen Dienst am königlichen Tempel zu Jerusalem inne hatte; die Deutung auf Samuel, die allerdings, wenn 2, 26—36 in wahrem Zusammenhange mit Kap. 1—3 stünde, angezeigt wäre, ist durch das feste Haus, das alle Tage im Dienste des Gesalbten Jahve's das Priestertum besitzen werde, ganz unmöglich gemacht. Silo wird wie bei Jeremias (7, 12. 26, 6) als Vorgängerin Jerusalems aufgefasst,

weil es die alte Stätte der Lade Jahve's war; das Haus Eli's ist dasjenige, dem alle Opfer der Kinder Israel gegeben sind (2, 28); die Centralisation des Opferdienstes, welche in Jerusalem seit dem 208 Fall Samariens angebahnt und durch Josia Gesetz geworden ist, wird wenigstens der Theorie nach in die graue Vorzeit übertragen. Darnach ist es auch gar nicht unwahrscheinlich, dass 2, 36 auf die nicht zur jerusalemischen Priesterschaft gehörigen Leviten geht, welche durch die Abschaffung der Höhen ausser Dienst gesetzt und gezwungen wurden, sich den Söhnen Sadok's, den Emporkömmlingen aus der Zeit Salomo's (1. Reg. 2, 35), unterzuordnen und von ihrer Gnade zu leben. — Abgesehen hiervon ist es übrigens an sich klar, dass die vorausgehende Drohung 2, 27—36 der folgenden 3, 2—18, worin viel passender das als das Wesentliche gilt, was 2, 34 nur als das Zeichen verkündigt wird, die Luft raubt, die Pointe vorwegnimmt und ihren Eindruck auf Eli vernichtet, der ja dann schon alles und noch viel mehr zum voraus weiss. Ausserdem sind alle anonyme Männer Gottes (2, 27) stets ad hoc eingeschoben, um ihren Spruch zu sagen und dann wieder zu verschwinden.

Kleinere Interpolationen, die in der Septuaginta fehlen oder ganz anders lauten, sind 2, 22b und 3, 20. 21. 4, 1 (bis zum Athnach), ausserdem einige Sätze in 2, 31—33.

2. Während ohne Zweifel die Kapp. 1—3 in Hinblick auf Kap. 4 geschrieben sind und ohne dasselbe des Abschlusses entbehren würden, ist es nicht so sicher, dass die Kapp. 4—6 die Erzählung von Kap. 1—3, in ihrer uns vorliegenden Gestalt, voraussetzen. Die Lade Gottes, um die sich hier alles dreht, ist dort nur einmal und ganz beiläufig erwähnt; die Person Samuels aber, die dort im Mittelpunkte steht, ist hier (vgl. besonders 4, 4 mit 3, 3 und 1, 3) verschwunden[1]. Es hängt damit ein anderes Misverhältnis zusammen. Nämlich nach Kap. 1—3 würde das Familienunglück Eli's als die Hauptsache in Kap. 4 hervortreten müssen, aber in der Tat ist dies hier nur begleitende Folge des eigent-

[1] In Kap. 4—6 haben wir Geschichte, in Kap. 1—3 ein bedeutsames Idyll. Was von solchen Jugendgeschichten historisch zu halten ist, weiss man: Samuels Kindheit liegt in hellem und charakteristischem Lichte, darnach schlägt das Dunkel über ihm zusammen und er erscheint wieder als alter Mann, der in Saul den Mann der Zeit erkennt und seine Autorität als Seher für ihn in die Wage wirft.

lichen, ganz Israel treffenden Hauptschlages, und der besteht in der Gefangennahme der Lade durch die Philister, welche in Kap. 4—6 krasser wie sonst im A. T. mit Jahve selber gleichgesetzt wird (4, 18 sqq. 5, 3 sqq. 6, 8. 9) und sichtlich ganz etwas anderes ist als ein blosser Kasten für die Gesetzestafeln. Obendrein wird das Geschick der Lade gar nicht ausschliesslich, wie man nach Kap. 2. 3 erwarten sollte, unter den Gesichtspunkt der Katastrophe gestellt, sondern eigentlich mehr unter den des Triumphes des Gottes Israels, der den Philistern und ihrem Gott ebenso übel mitspielt 209 wie einst den Ägyptern, die ihn auch glaubten zurückhalten zu können[1]). In sprachlicher Hinsicht darf man vielleicht einigen Wert darauf legen, dass in Kap. 1—3 fast nur Jahve gesagt wird, dagegen in Kap. 4—6 ebenso oft Elohim. Allerdings ist ausserhalb des Pentateuchs auf treue Erhaltung des ursprünglichen Textes in solchen Dingen nicht zu rechnen; doch wird man a potiori immerhin vorsichtige Schlüsse machen können.

Der Redaktion gehört an der letzte Satz von 4, 18, wozu vielleicht 4, 15 (fehlt in Sept., teilweise schwer zu vereinigen mit מצפה V. 13) in Beziehung steht. Glossen verschiedenen Ursprungs sind 4, 21b. 22; ferner 6, 5a (bis את־הארץ) und 6, 17. 18a (bis zum Athnach); endlich 6, 15 (bis העלו עלות = העלו עלה ליי V. 14) und teilweise 6, 19.

3. In 7, 2—17 tritt Samuel wieder auf, aber erst nach einem Zeitraum von 20 Jahren der Philisterherrschaft 7, 2. Da bekehrt sich das Volk vom Götzendienst, der Schuld, die wie im Richterbuche als selbstverständliche Ursache des Unglücks vorausgesetzt wird, hält auf Samuels Anordnung ein grosses Fasten zu Mispa, und als die Philister gegen die Betversammlung zu Felde ziehen und diese ängstigen, werden sie, auf Samuels Opfer und Gebet, von Jahve in panischen Schrecken gesetzt und von den Israeliten weithin verfolgt, worauf Samuel den Stein Ebenhaezer bei Mispa aufrichtet als Zeugen dafür, dass Jahve geholfen. „Die Philister aber wurden gedemütigt und kamen nicht wieder ins Gebiet Israels, und Jahve's Hand war wider sie alle Tage Samuels, und die Städte, welche die Philister erobert hatten, kamen wieder zu Israel." 7, 13sq.

---

[1]) In 4, 8. 6, 6 finden sich Beziehungen auf die jehovistische Erzählung im Exodus.

Abgesehen von der inneren Unwahrscheinlichkeit dieser Legende widerspricht sie vollkommen dem, was wir von der Folgezeit wissen. Da ist nemlich die Philisterherrschaft nicht beseitigt sondern drückend vorhanden; sie gerade bewirkt die Zusammenfassung der bis dahin zersplitterten Kräfte Israels zum Königtum, der Kampf gegen sie ist der eigentliche Zweck, zu dem Saul gesalbt und gewählt wurde. Was 1. Sam. 7 dem Samuel zugeschrieben wird, war in Wahrheit das Verdienst Sauls und Davids.

Nach 7, 2—4 — welche Verse von V. 5sqq. unablösbar sind — haben wir es mit einem nachdeuteronomischen Schriftsteller zu tun. Dazu stimmt der geistliche Ton V. 5—10, das allgemeine Fasten (Jud. 20, 26) zu Mispa, der Stellvertreterin Jerusalems. Dass an der Mehrheit der Altäre kein Anstoss genommen wird (7, 17), entspricht dem Grundsatz 1. Reg. 3, 2, wonach bis zum Tempelbau Salomo's die Höhen erlaubt waren; die Vorstellung der
210 Stiftshütte als vorsalomonischen Centralheiligtums ist noch unbekannt. Auch der Ritus (V. 6. 9) erweist die Unbekanntschaft mit dem Priestercodex.

Zu den Philisterkämpfen, welche die ganze Regierung Sauls und den Anfang der Regierung Davids ausfüllten, mangelt jetzt eine entsprechende Darlegung ihrer Voraussetzung, nemlich der seit Eli's Tode datirenden Philisterherrschaft; wir wünschen zu wissen, wie der philisthäische Statthalter zu Gibea, mit dessen Erschlagung Jonathan das Signal zur Erhebung gab (13, 3), dorthin gelangt, wie der 13, 19sqq. beschriebene Zustand eingerissen, wie es gekommen ist, dass Silo, bis dahin das Centrum Israels, plötzlich seine Bedeutung verloren hat und die dortige Priesterschaft nach Nob (bei Jerusalem) übergesiedelt ist. Es lässt sich vermuten, dass dies alles die Folge der 1. Sam. 4 erzählten Schlacht war; aber es ist nicht in der Ordnung, dass man das nur vermuten kann. Es muss ursprünglich gesagt sein und zwar wohl an der Stelle, die jetzt Kap. 7 einnimmt. Es fällt nämlich auf, dass der Ort, wo Samuel siegt, von ihm Ebenhaezer genannt wird. Nach 4, 1 bestand dieser Name schon früher, und es war der Name eben des Ortes, wo die entscheidende Niederlage der Israeliten statt fand (angeblich bei Mispa, in der Tat in der Ebene Saron). Also ist Kap. 7, wie es scheint, eine an die appellative Bedeutung von Ebenhaezer geknüpfte Umdichtung einer ursprünglich an die Niederlage von Ebenhaezer angeschlossenen Erzählung über die Nieder-

werfung von Joseph und Benjamin durch die Philister. Vielleicht hat noch der Prophet Jeremias die Zerstörung des Tempels zu Silo, die damals stattgefunden haben muss (1. Sam. 22, 6sqq. Hier. 7, 14. Am. 5, 5. 1. Reg. 12, 29), an dieser Stelle vorgefunden. Denn daraus, dass er 19, 3 die Worte 1. Sam. 3, 11 anwendet auf die Zerstörung des Gotteshauses in Jerusalem — vgl. ähnlich 2. Reg. 21, 12. 13 — wird es wahrscheinlich, wenn man bedenkt, dass ihm die Stadt Jerusalem als rechtmässige Erbin von Silo und ihr Schicksal in dem der Vorgängerin vorgezeichnet erscheint, dass er 1. Sam. 3, 11 nicht auf den blossen Untergang des Hauses Eli, sondern auf den des alten Jahvesitzes in Silo bezogen hat. Das konnte er aber nicht, wenn ihm 1. Sam. 4—7 nichts Weiteres vorlag, als was uns jetzt vorliegt.

4. Geschichte Sauls Kap. 8—14. Über die Weise wie er König geworden, haben wir zwei Versionen. Die eine knüpft an Kap. 7 an und ist in Kap. 8. 10, 17—27 [Kap. 11 und] Kap. 12 enthalten. Nach Zerbrechung des Jochs der Philister führte Samuel von da ab ein ruhiges und glückliches Regiment, bis in sein Alter, wo seine ihm beigeordneten Söhne das Richteramt nicht gut verwalteten. Das nahmen die Ältesten Israels zum Anlass, sich von ihm, dem Stellvertreter Jahve's, einen König zu erbitten; es 211 war aber nur ein Vorwand für ihr Gelüste, die göttliche Herrschaft abzuschütteln und zu werden, wie die Heiden. Samuel, höchst aufgebracht über die Undankbarkeit, wird von Jahve erinnert: „sie haben nicht deine sondern meine Herrschaft verschmäht", und angewiesen dem Volk zu Willen zu sein. Nachdem er vergebens durch eine Schilderung der Schattenseiten des menschlichen Königtums die Ältesten von ihrem Plane abzubringen gesucht hat, beruft er 10, 17 eine Volksversammlung vor Jahve nach Mispa. Dort wird um den König gelost und Saul getroffen, worauf Samuel noch das Königsgesetz schreibt und es vor Jahve deponirt. Dann geht man nach Hause und alles bleibt beim Alten. Wirklicher König wird Saul erst in Kap. 11, nachdem er sich durch die Befreiung der Stadt Jabes von den Ammonitern erprobt hat. Darauf wird ihm zu Gilgal „das Königtum erneuert" 11, 14, und nun erst tritt ihm Samuel in langer feierlicher Rede die Regierung ab Kap. 12.

Dass Kap. 11 in diese Version aufgenommen ist, erhellt nicht bloss aus 12, 12, sondern auch aus 11, 12. 13 vgl. mit 10, 27, und

aus 11, 14 נחדש. Aber noch viel klarer ist es allerdings, dass Kap. 11 nicht ursprünglich für diesen Zusammenhang berechnet ist. Denn von den Kriegsmännern, die Saul nach 10, 26 begleitet haben sollen, merkt man 11, 1 sqq. nichts; die Boten von Jabes kommen nicht seinetwegen nach Gibea; in V. 5, wo der vermeintliche König mit den Rindern vom Pflügen zu Hause kommt, wird gar nicht getan, als gehe ihn die Botschaft näher an als andere: niemand teilt sie ihm mit, er muss sich nach der Ursache des allgemeinen Weinens erst erkundigen. Nicht kraft seines Amtes als König, sondern in der Autorität des Geistes bietet er den Heerbann Israels auf und findet begeisterten Gehorsam. Erst nachdem er seine Kraft gezeigt und die Ammoniter geschlagen hat, wird er 11, 15 vom Volk zum Könige gemacht — die *Erneuerung* des Königtums V. 14 ist eine höchst durchsichtige Naivetät des Verfassers von Kap. 8. 10, 17—27. Kap. 12, der auf diese Weise das ältere Stück Kap. 11 seiner Version einverleibte.

Der Zusammenhang, worin 1. Sam. 11 ursprünglich stand — die Notwendigkeit von Prämissen folgt aus dem Anfang: *und etwa nach einem Monat* (Sept.) *zog Nahas* 10, 27. 11, 1 — ist die andere Version über das Königtum Sauls 9, 1—10, 16. Hier ist 212 Samuel ein Seher[1]), in Rama angesehen, aber darüber hinaus nicht weit bekannt 9, 6 sqq., nicht der theokratische Herrscher über Israel, der das Volk aus der Knechtschaft der Philister erlöst hat. Die Fremdherrschaft lastet vielmehr auf Israel und Samuel ist es, der sie am tiefsten empfindet, im Königtum die Rettung erblickt und nach der Persönlichkeit ausschaut, die seinen Gedanken verwirklichen kann. Zufällig wird er von Saul, einem edlen Benjaminiten aus Gibea, der Residenz des Philistervogtes, aufgesucht und erkennt durch göttliche Inspiration in ihm sogleich den Mann der Zeit.

---

[1]) In der Glosse 9, 9 wird Seher als identisch mit Nabi gefasst, aber nicht im Sinne unseres Verfassers, der auch Nebiim kennt und erwähnt, darunter jedoch bandenweis auftretende religiös-patriotische Bacchanten versteht, deren Raserei ansteckend wirkt. In 19, 18—24 erscheint zwar Samuel an der Spitze eines solchen ekstatischen Haufens, aber die dortige Erklärung des Sprichworts widerspricht der hier (10, 11) gegebenen, und es ist nicht zweifelhaft, dass hier der Seher oder Mann Gottes von den Nebiim deutlich unterschieden wird. Nabi ist kein hebräisches Wort (dies ist wichtiger als alle Etymologien) und ursprünglich wohl auch, grade in der ältesten Anwendung für pluralische Ekstatiker, keine hebräische Sache. Vgl. Kuenen, de profeten II, 322—330.

Wie Elisa dem Hazael, so setzt Samuel kraft seiner Autorität als Seher dem Saul in den Sinn, er sei von Jahve ausersehen zum König und Helfer Israels. Weiter tut er nichts, ihn zu seinem „Nachfolger in der Regierung“ (wie Kap. 8. 12) zu ernennen, steht nicht in seiner Gewalt; nur die Mahnung giebt er ihm mit auf den Weg: wenn Gelegenheit zu handeln komme, so solle er sie in dem Bewusstsein brauchen, dass Gott mit ihm sei. Auf dem Heimwege durch das Eintreffen dreier Zeichen von der Zuverlässigkeit der Ankündigung versichert kommt Saul nach Gibea, und obwohl durch sein seltsam verändertes Wesen (10, 10) den Leuten auffallend, verrät er zu Hause (הביתה st. הבמה 10, 13) doch keinem, was ihm Samuel gesagt, sondern bestellt nach wie vor den Acker. Aber etwa nach einem Monate, als die Jabesiten, unter der Bedingung sich alle das rechte Auge ausstechen zu lassen, sich binnen 7 Tagen dem Ammoniter ergeben wollen, zuvor aber noch, mit der höhnischen Erlaubnis des Belagerers, ihre Landsleute zur Hilfe aufbieten, da überfällt, während alle anderen weinen, den Saul der Geist Jahve's; er hat von jener Unterredung her den Stachel im Herzen und eingedenk der Mahnung des Sehers tut er, was seine Hand findet. Der Erfolg ist überraschend; der Vorhersagung Samuels gemäss, aber auf die natürlichste Weise von der Welt, wird Saul König von Israel.

Man fühlt sich wie aus der Judenschule in die freie Luft versetzt, wenn man von jener ersten zu dieser zweiten Erzählung, deren Ähnlichkeit mit Jud. 6 schon p. 231 hervorgehoben ist, übergeht. Sie allein hat historischen Wert, wenn gleich materiell nur in dem darum auch in die andere Relation übergegangenen Kap. 11; doch ist auch von 9, 1—10, 16 jedenfalls die charakteristische Verbindung des Kriegers mit dem inspirirenden Seher fest- 213 zuhalten (Jud. 4. 5. 2. Reg. 8, 13. 9, 3); und nur die idyllische Form der Begegnung und die Vorstellung, als sei Saul, dem von Anfang an Jonathan zur Seite stand (13, 2), damals noch ein nicht ganz mündiger Haussohn gewesen, ist aufzugeben. Die andere Relation macht aus dieser primären, von der sie abhängig ist (ausser Kap. 11 vgl. 10, 23 mit 9, 2) bis zum Widerspruch gegen sich selber (12, 12), heilige Geschichte nach dem späteren Geschmack, indem sie das Los an Stelle der Motive setzt und den die Zukunft kündenden Seher in den Reichsverweser Jahve's verwandelt, der auf die Bitte der Ältesten die Regierung an einen mehr oder weniger von ihm

selbst ernannten König abtritt. Sie steht im engsten Zusammenhange mit Kap. 7 (Mispa 10, 17. 7, 5), und ist gleichfalls nachdeuteronomisch. Vgl. die Entwicklung des grundgesetzlichen Schema's der theokratischen Geschichte 12, 7—25, den Rückblick auf das deuteronomistische Richterbuch 12, 9—11 und die Ausdrücke V. 20—25. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, dass mit משפט המלכה 10, 25 das Königsgesetz des Deuteronomiums gemeint ist, welches dort (17, 14—20) jedenfalls erst nachgetragen ist. Die Abfassung von 1. Sam. 8 mit Zubehör ist schwerlich in eine Zeit zu setzen, wo noch das judäische Königtum bestand. Denn zwar hat schon der Prophet Hosea ähnliche Gedanken über den Wert des menschlichen Königtums geäussert, aber er hatte Nordisrael vor Augen und schrieb angesichts des Untergangs Samariens; dagegen hat in Juda, solange das Reich Davids bestand, keine solche Anschauung in irgend welchen Kreisen bestanden, und darüber kann kein Zweifel sein, dass alle deuteronomistischen Erzählungen spezifisch jüdisch sind.

Kap. 13 und 14 setzen die genuine Version über König Saul fort und bringen sie zum Abschluss. Allerdings gehört 13, 1, ein in der Septuaginta fehlender Vers, erst der chronologischen Redaktion an, aber 13, 2 schliesst unmittelbar an 11, 15. Die Königswahl an sich und deren durch die Erschlagung des Philistervogtes klar gewordene Bedeutung veranlassen die Philister mit Heeresmacht gegen den Herd des Aufstandes vorzurücken. Sie lagern bei Michmas, nur durch eine schwer zu passirende Schlucht von dem gegenüber liegenden Gibea getrennt; von da aus verbreiten sie sich in drei Haufen verwüstend über das Land und lassen bloss eine kleine Abteilung bei der Schlucht auf Wache. Ohne jemandes Vorwissen nun klettert Jonathan mit seinem Waffenträger auf Händen und Füssen an der steilsten Stelle der Schlucht herunter und wieder hinauf, und steht plötzlich in Waffen vor den erstarrten Vorposten der Feinde, die, in dem Glauben, dass ihm andere 214 folgen, sich zur Flucht wenden und den Schrecken in das Lager tragen, von wo er sich weiter unter den raubenden Haufen verbreitet. Drüben in Gibea wird die Verwirrung bemerkt und von Saul zu einem raschen Überfall des Lagers benutzt, der vollständig gelingt. Doch wird der Vorteil nicht weiter verfolgt, die Philister ziehen sich unbehelligt in ihr Land zurück. Der Schluss dieser Erzählung lautet: „Da liess Saul ab von den Philistern und die

Philister zogen an ihren Ort. Und Saul, nachdem er das Königtum gewonnen hatte, stritt wider alle Feinde Israels ringsum, wider Moab und Ammon und Edom und die Könige von Soba und wider die Philister, und wohin er sich wandte, war er siegreich und bewies seine Kraft; und er schlug die Amalekiter und rettete Israel von seinen Plünderern. Und die Söhne Saul's waren Jonathan und Isjahu und Malchisua; und seine beiden Töchter hiessen Merab und Michal, und sein Weib Ahinoam bath Ahimaas, sein Feldhauptmann aber Abner" 14, 46—51. Dies muss zugleich der Abschluss der Geschichte Saul's selber sein, deren Summe und Resultat hier angegeben wird. Dass das Folgende nirgend als Fortsetzung dazu angesehen werden kann, geht auch aus dem Unterschiede der Betrachtungsweise hervor. Denn während die sämtlichen folgenden Erzählungen ihr Interesse dem David zukehren, ist der Verfasser von 14, 46—51 ganz für Saul eingenommen. Er schreibt ihm eine Menge Grosstaten zu, an denen er unschuldig gewesen ist. Erst David hat die Kriege mit Moab Ammon Edom und Aram Soba geführt. Saul hat, abgesehen von der Entsetzung von Jabes und der Züchtigung Amaleks, sein Lebetage lang sich gegen die Philister zu wehren gehabt und in diesem Kampf ist er erlegen. Dies wird hier verschwiegen (V. 47 יושע) und dafür das andere hinzugetan[1]).

Der Gang der Erzählung in Kap. 13. 14 wird durch einige ziemlich umfangreiche Einsätze in störender Weise unterbrochen. Zu Anfang von Kap. 13 ist Saul von Gilgal (11, 15) zurückgekehrt nach Gibea (vgl. V. 16 ישבים). Dann jedoch finden wir ihn plötzlich, ohne dass der Ortswechsel erwähnt ist, in Gilgal, wo der israelitische Heerbann zu ihm stösst. Aber die Philister setzen trotzdem voraus, dass er und seine Männer sich in Gibea befinden, denn sonst hätten sie nicht vor Gibea halt gemacht, sondern den Mittelpunkt der Erhebung selbst besetzt. Noch viel bedenklicher wie hierdurch wird die Digression Sauls nach Gilgal durch den Bruch mit Samuel, der in diesem kritischen Augenblick daselbst vorgefallen sein soll. Samuel soll dem Könige befohlen haben, sieben Tage auf ihn zu warten, ehe er von Gilgal den Philistern ent- 215

[1]) Wie es mit 14, 52 steht, ist zunächst unklar. Der Vers kann (wegen כל ימי) mit zu dem vorhergehenden Resumé gehört haben, er kann aber auch ein Übergang zu David gewesen sein. Vgl. p. 254. 257.

gegen zöge. Da nun die Frist verstreicht 13, 8 und das Kriegsvolk sich verläuft, will Saul nicht länger sich aufhalten, sondern aufbrechen. Wie er nun eben das jeden Feldzug eröffnende Opfer darbringt, erscheint Samuel und sagt ihm, er sei wegen seines Ungehorsams von Jahve als König verworfen. War Samuel bei Sinnen? wozu die Wartezeit von sieben Tagen, wenn auch nach deren Ablauf weiter gewartet werden musste? und es war doch wahrhaftig Gefahr im Verzuge. In Kap. 14 verrät nicht die geringste Spur, dass das ominöse Ereignis auf Sauls, des Volkes und des Schriftstellers Seele laste. Es ist eine einfache Vorschiebung der Geschichte 1. Sam. 15 — daher auch Gilgal als der notwendige obwohl unmögliche Schauplatz der Scene. Diesem Interpolator kam der Bruch zwischen Samuel und Saul, wie er in Kap. 15 erzählt wird, viel zu spät; er hatte Eile mit der Verwerfung des nichtdavidischen Königs und setzte sie gleich an die Schwelle von dessen Regierung. Er ist es natürlich auch, der zur Vorbereitung von 13, 7 b—15 den Vers 1. Sam. 10, 8 eingeschoben hat, der in dem dortigen Zusammenhange absolut unverständlich ist. — Unschuldigerer Natur ist 13, 19—22, gleichwohl nicht ursprünglich, eben so wenig wie die damit in Beziehung stehenden vier letzten Worte von 14, 14. In Kap. 14 ist V. 36—45 dem echten Zusammenhange fremd, ausserdem muss V. 31 bis zum Athnach gestrichen werden, da ביום ההוא es verbietet, den Satz als Schluss der Rede Jonathans aufzufassen.

Erste Geschichte Davids. 1. Sam. 15—2. Sam. 8.

Durch das Zwischenstück Kap. 15 (V. 28) wird es motivirt, dass von Kap. 16 an David noch bei Lebzeiten Sauls die Hauptperson ist. Die Erzählung gehört einer Schicht an, welche zwischen der von 9, 1—10, 16. Kap. 11. 13. 14 und der von Kap. 7. 8. 10, 17—27. [Kap. 11] 12 in der Mitte steht. Jene setzt sie voraus, denn die Salbung Sauls 15, 1. 17 kommt nur 10, 1 vor und der Ausdruck 15, 19 beruht auf 14, 32 — aber der Standpunkt ist ein ganz anderer, vgl. 14, 48 mit 15, 2. Diese kennt sie noch nicht, denn nach 10, 17—27 wird Saul nicht gesalbt, und nach den Prämissen von Kap. 8. 12 würde Samuel weder sein Recht, ihm zu befehlen, zu motiviren brauchen wie in 15, 1, noch auch über seine Verwerfung Vaterschmerz empfinden können wie in 15, 11. 35 — gleichwohl ist der Standpunkt ein mehr verwandter. Der König

als Stellvertreter Jahve's hat dem Worte Jahve's zu gehorchen, das ist das von ihm selbst anerkannte Gesetz seiner Regierung (15, 13. 18. 20). Samuel ist eine ihm übergeordnete Persönlichkeit. Er ist nicht mehr der Zukunft kündende Seher, aber auch nur teilweise (15, 33) der Heros vom Schlage Elia's und Elisa's, vielmehr seinem geistigen Gehalt nach ein Prophet von der specifischen 216 Art des Amos Hosea und ihrer Nachfolger. Dies tritt bes. in V. 22. 23 hervor, vgl. z. B. mit 26, 19. 19, 13; און ותרפים = אפוד ות״ Os. 3, 5. Jud. 17. 18. Die Moral der ganzen Geschichte ist, Jahve wolle keine Opfer, sondern Gehorsam (Hierem. 7, 21—26). Ein anderes Zeichen der Zeit ist, dass der Vertilgungskrieg, den Saul gegen die Amalekiter unternahm um Israel von seinen Plünderern zu befreien 14, 48, hier theoretisch motivirt wird (V. 2. 6) — als sei die Erzählung Exod. 17 ein tatsächlich auf das damalige Geschlecht wirkender Faktor gewesen. Dies hat mehr auf sich als einfache Reminiscenzen an das jehovistische Geschichtsbuch, wie sie im Buch der Richter sehr häufig und in 1. Sam. nicht selten sind. Eine solche kommt 15, 29 (Num. 23, 19) vor, veranlasst durch die Beziehung, welche im Segen Bileams auf den Sieg über Amalek genommen wird, der aber dort (24, 7) rein als Triumph Sauls, ohne trübe Beimischung, aufgefasst wird. Von 1. Sam. 7. 8 nebst Zubehör unterscheidet sich 1. Sam. 15 hauptsächlich dadurch, dass es keine gemachte, sondern wirkliche Geschichte enthält und dieselbe nur von fremdartigen Motiven aus beleuchtet. Daran braucht man nicht zu zweifeln, dass Saul wirklich die Amalekiter gezüchtigt und Samuel wirklich den Agag als beste Kriegsbeute dem Jahve zu Gilgal geopfert hat.

6. David wird auf zweifache Weise in die Geschichte eingeführt. Zunächst 16, 14—23. Hier ist er schon ehe er zu Saul kommt, bekannt als ein tapferer und kriegsgeübter Mann, von ansehnlicher Gestalt, treffender Rede und glücklicher Hand; an den Hof wird er seiner musikalischen Begabung wegen gezogen, um Saul zu erheitern, wenn ein Anfall des bösen Geistes über ihn kommt. Er tritt alsbald in ein nahes Verhältnis zum Könige und wird sein Waffenträger.

Ganz anders 16, 1—13 und Kap. 17, 1 —18, 5. Hier wie dort ist David ein friedlicher Hirtenknabe, der wegen seiner Jugend noch gar nicht in Betracht kommt und nichts weniger als kriegsgewohnt ist. Ob man in Kap. 17 dem Text der Masora oder der

Sept. folgt, macht in dieser Hinsicht keinen Unterschied; 17, 38sqq. genügt, um die Unvereinbarkeit mit 16, 18 zu erweisen. Noch deutlicher wird allerdings der Widerspruch zu 16, 14—23 durch 17, 12—31. 17, 55 —18, 5, wo David dem Saul noch ganz unbekannt ist. Wenn die Sept. diese Verse auslässt, so scheint das harmonistische Kritik zu sein, die ihren Zweck dennoch nicht erreicht.

Sowohl nach 16, 1—13 als nach 17, 1 —18, 5 ist David Isai's Jüngster, der, noch halb Kind, seines Vaters Schafe hütet, als er plötzlich hinter der Herde weg zu hohen Dingen berufen wird 217 (2. Sam. 7, 8). Aber 16, 1—12 wird vom Verfasser des 17. Kap. nach V. 12—31 nicht vorausgesetzt. Es kommt hinzu, dass Isai 16, 10 sieben Söhne ausser David hat, 17, 14 sichtlich nur drei. und dass offenbar David's Brüder 17, 28 von seiner Salbung keine Ahnung haben. Wenn nun Kap. 17 von 16, 1—13 unabhängig ist, so kann das Umgekehrte nicht der Fall sein; denn sonst würde sich weder die allgemeine Gleichartigkeit der Anschauung von David noch die bestimmte Berührung im Ausdruck (16, 12. 17, 42) erklären. Also ist 16, 1—13 später als Kap. 17 und giebt der dortigen weltlichen Einführung David's gleichsam die geistliche Weihe.

Handelt es sich um die Wahl zwischen 16, 14—23, wo David als fertiger Mann zu Saul in Beziehung tritt, und 17, 1 —18, 5, we eine legendarische Jugendgeschichte darüber erzählt wird, so kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein, zumal da nach 2. Sam. 21, 19 Goliath von Gath, dessen Speerschaft dick wie ein Webebaum war, nicht in den Philisterkriegen Sauls, sondern seines Nachfolgers auftrat, und nicht von David, sondern von Elhanan aus Bethlehem erlegt wurde. Damit ist zugleich über 16, 1—15 das Urteil gefällt, welches auch durch den Inhalt dieses Stücks bestätigt wird. Es ist eine Imitation von 10, 1sqq., aber wie magisch ist hier die Inspiration des Sehers, wie wirkungslos die Salbung, auch an psychologischem Einfluss auf David! Samuel steht in so fürchterlichem Ansehen, dass ihm die Ältesten Bethlehems entgegen zittern 16, 4. Das geht noch über Kap. 15 hinaus. Zwar schliesst die Einsetzung des Nachfolgers deutlich an die Verwerfung des Vorgängers an, aber weder passt die Furcht Samuels vor Saul 16, 2 zu dem Verhältnis, wie es nach Kap. 15 erscheint; noch ist die Anknüpfung von 16, 1 an 15, 35 eine mehr als äusser-

liche. „Samuel sah Saul nie wieder, bis an seinen Tod, denn er trauerte über ihn, da es Jahve gereute, dass er ihn zum König über Israel gemacht hatte. Und Jahve sprach zu ihm: wie lange willst du über Saul trauern, da ich ihn doch verworfen habe?“ Offenbar muss der Grund ebenso lange dauern als die Folge, und also zieht Samuel sich nicht bloss bis an seinen Tod zurück, sondern trauert auch bis an seinen Tod. Der Verfasser von 16, 1 hat 15, 35 bloss als Haken benutzt und übrigens den grossartigen Geist von Kap. 15 materialisirt[1]). Die wahre Fortsetzung von Kap. 15 könnte 16, 14sqq. sein, obwohl der böse Geist von Jahve hier eigentlich gar nicht als Schuld, sondern nur als Unglück aufgefasst wird; so dass es auch denkbar wäre, dass 16, 14sqq. ur- 218 sprünglich an 14, 52 anschloss und Kap. 15 erst später eingesetzt ward. Vgl. weiter zu Kap. 28.

7. Die Entstehung der Furcht Sauls vor David 18, 6—30. Das Hauptstück ist V. 17—29. Wenn hier Saul in V. 22. 23 den David heimlich durch dritte Hand auf seine zweite Tochter Michal aufmerksam macht, so hat er sie ihm nicht vorher direkt angeboten; also ist V. 21b eingeschoben. Wenn ferner David den Gedanken des Königs Eidam zu werden für absurd und unmöglich ansieht V. 23, so weiss er nicht, dass er bereits mit der älteren Tochter verlobt gewesen ist; also wird das Stück V. 17—19, womit V. 21b zusammenhängt, in V. 20sqq. nicht vorausgesetzt. In der Sept. fehlt V. 17—19 (vgl. 2. Sam. 21, 8) und V. 21b. Die Geschichte nun von Davids Verschwägerung mit dem Könige, wie sie gegenwärtig — gewiss nicht ursprünglich — erzählt wird, hat schon die Furcht Sauls vor ihm zur Prämisse, vgl. ויאסף V. 29. Der Anlass zu dieser Furcht muss also vorher berichtet sein. Aber David darf von der Gesinnung des Königs gegen ihn noch nichts wissen, der eklatante Ausbruch V. 10. 11 (der aus 19, 9sq. leicht zu entlehnen war) kann nicht vorhergegangen sein. Die Sept. hat V. 9—12 mit Ausnahme von 12a nicht gelesen. An harmonistische Kritik derselben ist nicht zu denken, denn dann würde V. 9 stehen gelassen und V. 12a gestrichen worden sein. Wenn nun die Sept.

[1]) Das Motiv der „Ergänzung“ 16, 1—13 ist klar. Wenn Saul vom Seher zum Königtum berufen war, so durfte David nicht rein als self-made man erscheinen. Ein Schritt weiter ist es, dass Saul nicht gesalbt wird 10, 22sqq. Geschichtlich hat man ebensowenig Grund, Samuels Beziehung zu Saul zu bezweifeln, als seine Beziehung zu David zu glauben.

überhaupt den besseren Text hat, so wird man nach ihr auch V. 29b und V. 30 zu streichen haben. Es entstehen dann drei Absätze a) V. 6–8. 12a; b) V. 13. 14. 15; c) V. 16. 20—29a; der erste schliesst mit und Saul fürchtete sich vor David, der zweite mit und er graute sich vor ihm, der dritte und er fürchtete sich noch mehr vor ihm. Der mittlere Absatz ist wohl späteren Ursprungs als die beiden anderen.

Schwierig ist die Anknüpfung von 18, 6sqq. an das Vorhergehende. Die in V. 6 versuchte Verbindung mit Kap. 17 ist rein äusserlich, denn wenn Saul seine (des Philisters) Tausende und David seine Myriaden geschlagen hat, so ist der letztere nicht der unbekannte Hirtenknabe, der mit der Schleuder den Riesen erlegt hat, sondern neben Saul der Führer Israels, offenbar überall in 18, 6sqq. ein völlig ausgewachsener Kriegsmann, wie 16, 18. Es kommt hinzu, dass die Sept. den Anfang von V. 6 nicht hat — was nicht im Zusammenhang mit der Fortlassung von 17, 12—31 und 17, 55sqq. stehen kann. Aber wenn nicht das gegenwärtige Kap. 17, so muss doch etwas anderes zwischen 18, 6sqq. und 16, 14—23 gestanden haben über die Lorberen, die David sich im Kampfe gegen die Philister erwarb; sonst würde sich der Triumphgesang der Weiber und Sauls Eifersucht nicht erklären. Eine 219 leise Spur davon kann in 17, 54 erhalten sein, wo David, im Gegensatz zu der übrigen Anschauung des Kap. 17, bereits sein eigenes Haus hat — doch ist dieser Vers wohl wahrscheinlicher eine Glosse.

8. Der Ausbruch der Feindschaft Sauls und Davids Flucht wird in Kap. 19. 20 recht verworren erzählt. Nach Sauls Speerwurf entflieht David zum ersten Male 19, 10; V. 11 ist aber noch zu Hause. Zum zweiten Male entflieht er V. 12 und gewinnt durch Michals List Zeit zu einem Vorsprunge V. 13—17. Bei Samuel in Rama angelangt wartet er die sich wiederholenden Verfolgungen ruhig ab ohne sich aus dem Staube zu machen (V. 18 bis 24) und ist in Kap. 20 nach wie vor zu Gibea. Es fällt dem Saul auf, dass er hier nicht an der königlichen Tafel erscheint; Jonathan versichert ihn der Gewogenheit seines Vaters, an der David allerdings zweifelt ohne indes vom Gegenteil deutliche Beweise zu haben, so dass die Ausforschung Sauls in dieser Hinsicht noch nötig und sogar die Pointe des Kapitels ist. Nachdem der tödliche Hass des Königs konstatirt ist, macht David nun endlich Ernst

mit der Flucht (über Nob nach Juda), aber merkwürdiger Weise steht 21, 1 nur ויקם וילך, und bloss aus den Äusserungen des Priesters erschliesst man die Verfassung, in der David ankam.

Dass 19, 18—24 und Kap. 20 sich störend eindrängen, liegt auf der Hand. Es ist ganz ungeschickt, dass David wie zum Spass erst nach Rama (im Norden) flieht und dort unter Samuels Schutz den Häschern Sauls und ihm selber ein Schnippchen schlägt; vgl. übrigens 1. Sam. 10, 11. 15, 35 und 2. Reg. 1. Das 20. Kap. ist ein Pendant zu 19, 1—7 und stünde dort an der richtigen Stelle; indessen hat auch 19, 1—7 keine pragmatische Bedeutung, sondern hält nur auf. Nach der ursprünglichen Version ist die Flucht Davids von Gibea gleich nach Nob und weiter nach Adullam gegangen, so dass ודוד ברח וימלט 19, 18 durch ויבא נבה 21, 2 fortgesetzt wurde. Fraglich kann nur sein, ob die Fluchtberichte 19, 8—10 und V. 11—17 zusammengehören („und es geschah in selbiger Nacht, da sandte" Sept. zu V. 10. 11), oder ob nur einer von den beiden die Prämisse zu Kap. 21 ist, nämlich der zweite. Vgl. ויברח 22, 20. 23, 6 wie 19, 12. 18, gegen נס 19, 10.

Der historische Faden setzt sich von 21, 2—7 her fort in Kap. 22. Denn nicht nur ist 21, 10—16 ebenso zu beurteilen wie 19, 18—24 (vgl. 27, 1), sondern auch 21, 8 und 9 sind spätere Zutaten, V. 8 abstrahirt aus 22, 9 — wo Doeg durch den Satz והוא נצב וגו' zum ersten Male vorgestellt wird — und V. 9 zurückgreifend auf Kap. 17; vgl. 17, 54, wo Jerusalem an Stelle des benachbarten Nob gesetzt ist.

9. David als Bandenführer Kap. 23—27. Zusammenhang lässt sich darin erkennen, dass David zunächst auf der Warte von Adullam sich aufhält (מצדת עדלם 22, 1; 22, 5 ist verdächtig), sodann in der Stadt Kegila weiter im Südwesten 23, 1—13, endlich im Negeb Juda an verschiedenen Orten, besonders in der Wüste von Maon (25, 2—43, vgl. 23, 24), bis er um vor Sauls Verfolgungen sicher zu sein auf philisthäisches Gebiet übertritt Kap. 27. Das Übrige (23, 14—24, 23 und 26, 1—25) ist anekdotenhaft; 23, 19—24, 23 kehrt in einer etwas andren und wie es scheint älteren Version in 26, 1—25 wieder, z. T. mit wörtlichen Wiederholungen. Der Abstand von Kap. 25 dagegen ist sehr auffallend. — In Kap. 27 ist V. 7—12 ein später Zusatz, der an unüberwindlichen inneren Schwierigkeiten leidet und, sofern nicht Siklag, sondern Gath als Ausgangspunkt der Razzia's vorausgesetzt wird, dem

220

Vorhergehenden und den Folgenden widerspricht[1]). Zur Motivirung von Kap. 30 ist keineswegs das hier Erzählte notwendig.

10. Sauls letzter Kampf gegen die Philister und Davids Verhalten dabei 1. Sam. 28 — 2. Sam. 1. Der Faden von 28, 1. 2, anschliessend an Kap. 27, wird 29, 1sqq. fortgesetzt. Inzwischen ist 28, 3—25 eingeschoben. Nach 28, 4 sind die Philister schon zu Sunem (in Jezreel), nach 29, 1 sind sie noch in Aphek und ziehen erst 29, 11 von da weiter nach Jezreel[2]). Ebenso lagern die Israeliten 29, 1 nicht, wie 28, 4, auf dem kahlen Gilboa, sondern bei der Quelle in Jezreel und in der Schlacht werden sie auf den Gilboa zurückgetrieben 31, 1 — was 28, 4 übel antecipirt wird. Da also 28, 3—25 deutlich auf späterer Ergänzung beruht, worin in üblicher, hier höchst wirksamer Weise das drohende Ereignis seinen Schatten vorauswirft, so wird es bei der ausgesprochenen Verwandtschaft dieses Stückes mit Kap. 15 wahrscheinlich, dass auch letztere Erzählung ein Supplement ist, und dass in der Tat, wie p. 247 vermutet worden, der Vers 14, 52 den alten Übergang von der mit 14, 51 abschliessenden Geschichte Sauls zu der 16, 14—23 beginnenden Geschichte Davids gemacht hat.

221 Zu Kap. 29 ist Kap. 30 und 31 die Fortsetzung. Das letztere Kapitel ist als Schluss hier ganz unentbehrlich und kann auf keine Weise durch 2. Sam. 1 ersetzt werden, zumal da auch 2. Sam. 2 (V. 4—8) sonst in der Luft schwebte. Allerdings scheint 2. Sam. 1 ebenso durch 2. Sam. 4, 10 vorausgesetzt zu werden. Man könnte allenfalls 1. Sam. 31 und 2. Sam. 1 mit einander vereinigen, wenn man die Erzählung des Amalekiters für erlogen hielte; aber das wäre doch nur ein Notbehelf. Wenn die beiden Kapitel sich ausschliessen, so hat man sich für 1. Sam. 31 zu entscheiden; denn

---

[1]) 27, 7 beruht auf 29, 3. Ähnlich 25, 1 auf 28, 3; 25, 44 auf 2. Sam. 3, 15 (zur Hinzufügung von Gallim zu Lais, vgl. Isa. 10, 30). In solchen Zusätzen, die, dem Folgenden entnommen, das Folgende vorbereiten sollen, zeigt sich die Redaktion.

[2]) Jezreel ist 29, 1. 11. 2. Sam. 2, 9. 4, 4 noch nicht Name einer Stadt, sondern nur der Landschaft. Aphek hat nach 29, 11 auf dem Wege zwischen Philisthäa und Jezreel gelegen, also in Saron Jos. 12, 28. Eusebius, der es in die Nähe von Endor verlegt, hat 29, 1 mit Kap. 28 combinirt. Auch 4, 1 ist Aphek in Saron gemeint, desgl. 1. Reg. 20, 26 wegen V. 23 מישר, und 2. Reg. 13, 17 wegen 12, 18 und Sept. (codd. 19. 82. 93. 108) zu 13, 22: καὶ ἔλαβεν Αζαηλ τὸν ἀλλόφυλον ἐκ χειρὸς αὐτοῦ ἀπὸ θαλάσσης τῆς καθ' ἑσπέραν ἕως Αφεκ.

während 2. Sam. 2, 4—7 ohne 1. Sam. 31 unverständlich wäre, so kann man das von 2. Sam. 4, 10 im Verhältnis zu 2. Sam. 1 nicht behaupten. Und jedenfalls ist der Bericht von 1. Sam. 31 glaubwürdiger als der von 2. Sam. 1. Wenn man es auch für möglich hält, dass der Amalekiter gerade in diesem Augenblicke (1. Sam. 30) David unter die Augen zu treten wagt, so ist es doch nicht recht wahrscheinlich, dass er sich zufällig (1, 5) in das dichteste Kampfgewühl, das Saul umgab, verirrt hat und ungestört mit Diadem und Spange davon gekommen ist. Dass er vollends David als geborenen Nachfolger Sauls ansieht und ihm die Insignien der Herrschaft überbringt, erscheint gar zu bedeutungsvoll, es würde ausserdem den David bei seinem philisthäischen Lehnsherrn, mit dem er es die nächsten Jahre noch keineswegs (5, 17) verdarb, in schlimmen Verdacht gebracht haben. 2. Sam. 1, 1—15 ist, allerdings sehr passend und vielleicht an Stelle eines älteren Berichtes, von einem späteren Bearbeiter eingeschaltet, der wohl auch das Lied V. 16 sqq. aus dem Buche des Redlichen hergesetzt hat.

Vgl. noch 29, 5 mit 18, 6; 30, 5 mit 27, 3; 30, 7 sqq. mit 22, 20 sqq. 23, 9 sqq.; 30, 26 sqq. mit 25, 2 sqq.: die Ehen mit Abigail und Ahinoam bereiten die politische Verbindung mit den südjudäischen Edeln vor. Dahingegen existirt kein ursprünglicher literarischer Zusammenhang von Kap. 31 mit Kap. 11. Denn Sauls Entsetzung der Stadt Jabes, worauf 31, 11—13 stillschweigend Rücksicht genommen wird, ist ein Ereignis der Wirklichkeit, welches nicht bloss durch 1. Sam. 11 bekannt war. Und der 31, 2 als Sohn Sauls aufgeführte Abinadab ist 14, 49 (aus gleicher Quelle wie Kap. 11) nicht erwähnt; dort hat Saul überhaupt nur drei Söhne, während hier ihrer drei, die mit in den Streit gezogen sind, fallen und doch noch einer übrig bleibt, der zu Hause gebliebene Isbaal (= Isjahu 14, 49).

11. Nach Sauls Tode wird David König von Juda zu Hebron und nach Isbaals Tode König von Israel zu Jerusalem, worauf dann eine Gesamtübersicht über seine Regierungstaten den Schluss bildet 2. Sam. 2—8. Die seit 1. Sam. 14, 52 laufende Geschichte Davids kann nicht mit 1. Sam. 31 abbrechen, sondern muss ihren Helden weiter begleiten, bis er am Ziel steht. Es ist denn auch klar, dass Davids Übersiedlung nach Hebron und seine Königssalbung seitens der Ältesten Juda's 2, 1—4 zu den Geschenken, 222

die er vielleicht erst nach dem Tode Sauls den letzteren übersandt hat 1. Sam. 30, 26sqq., in direkter Beziehung steht, dass ferner seine Botschaft an die Bürger von Jabes 2, 4—7 von dem selben Verfasser erzählt wird, der 1. Sam. 31, 11—13 ihre Veranlassung berichtet hat, und dass endlich 2, 8 der Faden da aufgenommen wird, wo er 1. Sam. 31 fallen gelassen ist. Von da an setzt sich dieser Faden in Kap. 2—5 ununterbrochen fort. Vgl. noch 2, 1. 5, 19 mit 1. Sam. 23, 2. 30, 8; und 3, 14 mit 1. Sam. 18, 25. 27 (Sept.).

Der Fortschritt der einzelnen Akte in Kap. 2—5 ist beinah dramatisch, Stufe für Stufe werden wir über die Hindernisse hinweg bis zur Höhe fortgeführt. Hie und da findet sich ein redaktioneller Zusatz. Da 2, 10b unmittelbar an V. 9 anschliesst, so ist V. 10a eingeschoben. In Wahrheit ist Isbaal nicht 40 Jahre alt gewesen, sondern noch ziemlich unmündig und wie es scheint unverheiratet. Auch 2, 11 ist eingearbeitet, denn V. 10b wird durch V. 12 fortgesetzt. Schwerlich stehen ferner 3, 2—5 hier am richtigen Orte, denn V. 6b schliesst an V. 1, und V. 6a verdeckt die Fuge. Ebenso ist in 4, 2b (nach dem Athnach) V. 3. 4 ein aus verschiedenen Elementen bestehender Einsatz zu erkennen, der jedenfalls nicht in den Zusammenhang gehört. Woher die Angaben stammen, ist schwer zu sagen; teilweise mögen sie durch den Redaktor versetzt sein. So hat vielleicht 3, 2—5 (nebst 5, 13—15) in Kap. 8, und 4, 4 wahrscheinlich hinter 9, 3 gestanden.

In Kap. 5 scheint der urspr. Bestand durch ein grösseres Stück erweitert zu sein. Nämlich V. 17 greift nicht bloss auf V. 3 zurück, sondern ignorirt auch das Dazwischenliegende, wie aus den Worten *und David zog auf die Burg* hervorgeht. Denn versteht man, wie man nach V. 7. 9 müsste, unter der Burg den Sion, so tritt ירד, ein Verbum der Bewegung, in Widerspruch dazu, dass David nach V. 9sqq. längst auf dem Sion wohnte; ist aber die Burg nicht der Sion (23, 13), so kann nicht ein und der selbe Schriftsteller mit dem gleichen Worte (V. 7. 9) bald dies bald jenes meinen. Übrigens fallen auch der Zeit nach wenigstens die *Bauten* des Königs ohne Zweifel später, als der Philisterkrieg, der gleich auf David's (wie auf Saul's) Salbung zum Könige über Israel folgte (5, 17).

Kap. 6 und 7, die an die Einrichtung der Residenz zu Jerusalem und an den Bau des Cederpalastes anknüpfen, sind gleich-

falls supplirt. Dies wird dadurch bestätigt, dass in 8, 1 da fortgefahren wird, wo in 5, 25 aufgehört ist. Die Beziehung von Kap. 6 zu 1. Sam. 4, 1 — 7, 1 ist nur eine sachliche, keine literarische; 223 denn Kiriathjearim heisst hier Baale Juda und Eleazar abgekürzt Uzza. Das 7. Kapitel ist abhängig von Kap. 6 und ziemlich jungen Datums. Die durch die Interpolation 7, 13 verdunkelte Pointe[1]) ist nicht die, dass erst Salomo und nicht David den Tempel bauen solle, sondern die, dass nicht David dem Jahve, sondern Jahve dem David ein Haus bauen werde, nämlich das feste Königshaus der Davididen. „Ich will ihm (dem Samen = dem Hause) Vater sein und er soll mir Sohn sein, so dass wenn er sich verfehlt, ich ihn mit Kindesrute und mit menschlichen Schlägen züchtige, aber meine Gnade ihm nicht entziehe.“ Der Verfasser sieht also auf eine lange Dauer der david. Dynastie zurück (V. 19) und kennt darunter böse und gute Glieder; aber trotz der jeweilig notwendigen Schläge wechselt Jahve doch nicht, wie im Reiche Israel, das Objekt der Erziehung; er erzieht eben, vernichtet und verwirft nicht. Man wird an 1. Sam. 2, 27—36 erinnert, wo den Söhnen Sadoks verheissen wird, dass sie am Stamme David's sich heraufranken (V. 35) und ein ebenso beständiges Haus haben sollen. Es ist wohl der gleiche Concipient für beide Weissagungen anzunehmen: er muss noch während des jüdischen Königtums geschrieben haben, aber ziemlich spät, vielleicht unter Josias, wo man trotz der bösen Vergangenheit doch für die Zukunft neue Hoffnung fasste. Vgl. 7, 8 mit 1. Sam. 16, 1—13. 17, 1sqq.

Das 8. Kapitel wird einerseits durch V. 1 mit dem vorhergehenden Hauptfaden 5, 17—25 verbunden, andererseits durch das Folgende nicht fortgesetzt, dessen Inhalt es z. T. antecipirt; vgl. 8, 2sqq. mit Kap. 10—12, und 5, 15 mit 12, 25. Es bildet genau ebenso den Schluss der mit 1. Sam. 14, 52. 16, 14sqq. einsetzenden Geschichte David's, wie 1. Sam. 14, 46—51 den Schluss der Geschichte Saul's. Die Anlage dieser beiden Schriften ist ganz ähnlich. Am ausführlichsten wird erzählt, auf welchem Wege die Helden bis zum Gipfel des Königtums gelangt sind, Saul auf eine

[1]) Vgl. den Text der Bb. Samuelis p. 171sq., wo ich mich leider durch 1. Reg. 5, 19 habe abhalten lassen aus meinen Gründen den Schluss zu ziehen. Denn ich habe dort nachgewiesen, dass der Same Davids V. 12. 14sqq. nicht Salomo, sondern seine ganze Descendenz ist, und dass die Ader der Pointe nicht du mir, sondern ich dir ein Haus durch V. 13 durchschnitten wird.

mehr ideale und rasche, David auf eine recht menschliche Weise und durch viele Zwischenstufen. Sodann folgt ihre kriegerische Haupttat, zu deren Erfüllung ihnen zunächst der hohe Beruf übertragen ist (1. Sam. 9, 16. 2. Sam. 3, 18. 19, 10), worauf alsbald mit einer kurzen Übersicht über das sonst noch Bemerkenswerte 224 abgeschlossen wird. Vielleicht haben einst in 2. Sam. 8 (vor V. 16) ebenso wie in 1. Sam. 14, 49. 50 auch die Familiennachrichten gestanden, die sich jetzt 3, 2—5 und 5, 13—16 an wenig passender Stelle finden. Übrigens scheinen diese kurzen Nachrichten keineswegs alle zuverlässig und einiges auch später (כבש V. 11) interpolirt zu sein.

Zweite Geschichte Davids. 2. Sam. 9—20 (1. Reg. 1. 2).

12. Diese Kapitel haben das mit einander gemein, dass sie zu Jerusalem spielen und Hofgeschichte erzählen. Sie werden durch Kap. 8, und auch durch ihre eigene Art, von dem Vorhergehenden geschieden, enthalten jedoch sachlich eine Art Fortsetzung dazu, ebenso wie 1. Sam. 15sqq. zu 1. Sam. 9—14; vgl. 1. Reg. 2, 32. Der Anfang ist nicht erhalten; man könnte meinen, dass ursprünglich noch Kap. 6 dazu gehört habe. Vgl. die Lade Gottes 11, 11. 15, 24sqq. (dagegen 1. Reg. 2, 26 wie 1. Sam. 14, 18 האפור zu lesen) und das Zelt 1. Reg. 2, 28 = 2. Sam. 6, 17.

13. Das Hauptstück ist Kap. 13—20. Hierzu steht Kap. 9 in notwendiger Beziehung, s. 16. 1—4. 19, 25—31 und vgl. 19, 18 mit 9, 10; 17, 27 mit 9, 5. Schwieriger ist es die Zugehörigkeit von Kap. 10—12 zu erweisen. Sie würde allerdings aus 12, 10—12 sich klar ergeben, wonach das häusliche Unglück David's und der Aufstand Absaloms als Strafe des Ehebruchs mit der Bathseba erscheint. Aber diese Verse sind interpolirt. Denn weder nimmt לא תמות V. 13 auf die Strafandrohungen V. 10—12 irgend welche Rücksicht, noch lässt V. 14 die Annahme offen, dass ausser der Strafe, welche dort ausdrücklich als einzige bezeichnet wird, auch alle die anderen in V. 10—12 aufgezählten über David kommen sollen. Diese Annahme aber wäre deshalb notwendig, weil die Drohungen V. 10—12 sich in Wirklichkeit alle erfüllten. Übrigens ist auch העביר חטאתך V. 13 nicht eine Vergebung der Schuld ohne Annullirung der Strafe — ein so wie so im Alten Testamente unmöglicher Gedanke —, sondern es wird deutlich durch לא תמות und durch die Exception V. 14 als Aufhebung der Strafe bestimmt.

Ästhetisch endlich lässt sich geltend machen, dass Nathan unmöglich einer so furchtbaren Drohung, wie er sie V. 10—12 ausgesprochen hat, in Einem Atem die Versicherung folgen lassen kann, es solle nichts daraus werden, sobald nur David חטאתי gesagt hat; so im Handumdrehen darf die Tonart nicht wechseln. Wenn nun die Verse 12, 10—12 hier nicht integriren, so fällt damit die äussere Verbindung zwischen Kap. 10—12 und Kap. 13 bis 20 fort. Aber eine innere lässt sich nichtsdestoweniger aufzeigen. Nämlich nachdem in Kap. 10—12 die eigentümlichen Umstände der Geburt Salomo's erzählt worden sind, haben nun sowohl Kap. 13. 14 als auch Kap. 15—20 eine indirecte Pointe, welche auf die Thronfolge dieses Sohnes zielt: wie man das namentlich 1. Reg. 1. 2 aus der Parallele Adonia's mit Absalom erkennt. Der Erstgeborene David's, also sein eigentlicher Erbe, war Amnon ben Ahinoam: der wird, teils aus Rache teils aus Neid, von Absalom erschlagen. Darauf ist Absalom, von seinem Vater wieder zu Gnaden angenommen, der präsumtive Thronfolger 15, 1sqq.: der erhebt den Aufstand und kommt darin um. Nun ist Adonia ben Haggith der rechtmässige Erbe 1. Reg. 2, 22, sieht sich mit tatsächlicher Billigung David's selber als solchen an 1, 5. 6 und wird von ganz Israel dafür gehalten 2, 15, insbesondere von den Hauptwürdenträgern des Reichs, Joab und Abiathar, und von den Prinzen des königlichen Hauses 1, 9. Der aber fällt durch eine Koalition, deren Seele der Prophet Nathan ist und wozu ausserdem Sadok und Benaja gehören, die mit Abiathar und Joab rivalisiren und an deren Stelle zu kommen hoffen: durch Nathan und Bathseba verfügt diese Koalition über den altersschwachen David, und durch Benaja über die 600 Leibwächter, mit denen sich unter den Umständen der damaligen Zeit alles durchsetzen liess. So also wird Salomo König, über Amnon, Absalom, Adonia hinweg; und dies ist in Wahrheit das Band, welches 2. Sam. 10—12 mit dem Folgenden verknüpft [1]). Vgl. noch 10, 1sqq. (Hanun ben Nahas 1. Chron. 19, 1) mit 17, 27. 225

[1]) Irgendwo habe ich die Vermutung gelesen, dass Eliam der Vater Bathseba's der 23, 34 genannte Hauptmann Davids sei; auf diese Weise würde sich Uria's Bekanntschaft mit ihr leicht erklären. Nun war Eliam nach 23, 34 der Sohn Ahithophels von Gilo, der also wegen des Mordes seines Schwiegerenkels und der Verführung seiner Grosstochter Ursach gehabt hätte, David zu hassen. In Kap. 15—17 tritt dieser Mann als eine höchst bedeutende Persön-

14. Der enge Zusammenhang der Kapitel 13—20 unter sich braucht nicht näher nachgewiesen zu werden. Die statistischen Notizen 20, 23—26 scheinen den formellen Abschluss der von 2. Sam. 9 an verfolgbaren Schrift über David als König zu Jerusalem zu bilden. Aber sie sind sehr äusserlich angeleimt, nicht so natürlich angewachsen wie 8, 16—18 und 1. Sam. 14, 51; und es ist unverkennbar, dass die Erzählung 1. Reg. 1. 2 nicht allein die beabsichtigte Fortsetzung der Hofgeschichte Davids enthält, sondern auch von der gleichen Hand wie jene verfasst ist. Vgl. 1, 5. 6: und Adonia ben Haggith war stolz in dem Gedanken, er werde König werden und hielt sich Wagen und Rosse und funfzig Trabanten, und sein Vater schalt ihn niemals weshalb er das tue, und [226] er war auch sehr schöner Gestalt und ihn hatte er gezeugt nach Absalom — mit 2. Sam. 14, 25: und wie Absalom war kein anderer Mann in Israel so schön; 15, 1: und Absalom hielt sich Wagen und Pferde und funfzig Trabanten, 13, 21 (Sept.): und David schalt den Amnon nicht, denn er hatte ihn lieb, weil er sein Erstgeborener war. Desgleichen 1. Reg. 1, 23: Nathan warf sich vor dem König mit dem Gesicht zur Erde — mit 2. Sam. 14, 22. 23: Joab (bez. Absalom) warf sich vor dem Könige mit dem Gesicht zur Erde. Ferner 1. Reg. 2, 28 והשמועה באה mit 2. Sam. 13, 30 והשמועה באה: הפרדה 1, 33 mit פרדו 13, 29. 18, 9; 2, 15 מיהוה mit יהוה צוה 16, 10. 17, 14; die Zeitbestimmung 2, 39 mit 13, 23. 14, 28. 15, 7 (sonst äusserst selten). In sachlicher Beziehung beachte noch das Gastmahl beim Königssohn als Scenerie 1. Reg. 1, 9 (2. Sam. 13, 23sqq., 15, 10sqq.), die Vorliebe Nathans für den Sohn der Bathseba 1, 11sqq. (12, 1sqq. 25), das Personal: Nathan Bathseba Salomo, Joab Abiathar Jonathan 1, 42 (18, 17), Sadok Benaja Krethi und Plethi. Endlich fällt auch noch ins Gewicht, dass in gewissem Sinne, wie oben dargelegt worden, 1. Reg. 1. 2 die dritte Stufe zu 2. Sam. Kap. 13. Kap. 14—20 und das Finale zu 2. Sam. 12 ist. Wie Isaak den Inhalt des Lebens Abrahams ausmacht und David seit 1. Sam. 15 den der Regierung Sauls, so nimmt ähnlich, wenn auch in geringerem Grade, Davids Beerbung schon bei

---

lichkeit und als der intellektuelle Urheber des Aufstandes hervor, ohne dass seine Feindschaft gegen David irgendwie motivirt wird. Es ist allerdings möglich, dass der Erzähler voraussetzt, dass man wisse, er sei der Vater Eliams und Grossvater Bathseba's. Das wäre ein abermaliges Band zwischen Kap. 10—12 und Kap. 13—20.

seinen Lebzeiten das Interesse der Erzählung in Anspruch und mit Salomo's Thronbesteigung endigt seine Geschichte[1]).

15. Wenn wir 2. Sam. 21, 1—24, 25 vor der Hand ausnehmen, so ist der behaglich ausgesponnene Faden 2. Sam. 9—1. Reg. 2 verhältnismässig wenig durch fremdartige Einschaltungen unterbrochen. Der einzige grössere Einsatz ist 1. Reg. 2, 1—12. Die letzten Worte Davids tragen zur Motivirung des Folgenden nichts bei, denn nicht durch Rücksicht auf sie wurde Salomo bei seinem Verfahren gegen Adonia Abiathar Joab und Simei geleitet. Sie sind gewiss von keinem belauscht, lassen sich dagegen mit Leichtigkeit konstruiren und charakterisiren sich durch V. 2—4 als deuteronomistisch, wozu die Chronologie V. 11 und der Ausdruck מלכותו V. 12 stimmt. Von kleineren Interpolationen sind ausser 2. Sam. 12, 10—12 und 1. Reg. 2, 27 bemerkenswert: 11, 21 die Bezugnahme auf Abimelech ben Jerubbal, eine im Munde des Königs hier sehr überflüssige historische Gelehrsamkeit; 13, 18 die Bemerkung über die ehemalige (מֵעוֹלָם statt מעילים) Tracht der Prinzessinnen, eine Glosse zu V. 19; 14, 26 die Gewichtsangabe von Absaloms Haar nach dem Stein des (Gross-) Königs; 16, 24 227 וכל הלוים אתו und 16, 27 הכהן הראש (so statt הכ״ הרואה); 18, 15 die Nachricht, dass Absalom, schon halbtot vom Hängen und mit drei Speeren im Herzen, von den zehn Waffenträgern Joabs — — Saul und Jonathan haben nur je einen — vollends getötet sei; 18, 18 die wie es scheint im Widerspruch zu 14, 27 befindliche Angabe, Absalom habe keinen Sohn gehabt. In 16, 13b scheint לעמת Zeichen der Interpolation zu sein.

16. Dass wir in 2. Sam. 9—20. 1. Reg. 1. 2 eine sehr gute historische Quelle besitzen, bedarf keines Beweises. Bei aller Parteinahme für David und Salomo wird doch der Hergang der Dinge mit sichtlicher Objektivität und mit grossem Interesse für das stoffliche Detail berichtet; aus keiner Periode der israelitischen Geschichte haben wir so viele historische Namen. David erscheint liebenswürdig und ungewöhnlich und wird mit begeisterter Hingabe von seinen Leuten verehrt, unter denen sich viele Ausländer befinden. Aber er hat nicht erst im Alter angefangen schwach zu

[1]) Dass Davids Versprechen 1. Reg. 1, 13. 17 bisher nicht erwähnt ist, kann nicht befremden, da er selber und alle Welt nichts davon weiss. Vgl. 1, 14 ומלאתי את־דבריך.

werden (13, 21. 14, 24. 15, 1. 14. 19, 6. 12. 14). Joab, dessen Rücksichtslosigkeit durch beispiellose Treue gegen seinen Herrn geadelt wird, ist die imponirendere Gestalt. Mit einer uns fast boshaft vorkommenden Aufrichtigkeit ist die Palastintrigue erzählt, wodurch es erreicht wird, dass Salomo statt Adonia's von David zu seinem Nachfolger ernannt wird. Auf das hier stärker wie anderswo und mit unleugbarem Geschicke eingestreute dialogische Element darf man sich übrigens nicht berufen um die genaue Information des Berichterstatters zu erweisen. Die Dicta des Königs David (5, 8) 12, 23. 15, 19. 16, 10sq. 18, 5. 19, 1 (ausgezeichnet das malerische בלבתו) mögen allerdings Eindruck gemacht (נבון דבר 1. Sam. 16, 18) haben und auf wirklicher wenn auch nicht wörtlicher (18, 5. 12) Tradition beruhen. Dagegen lässt es nur auf die poetische Freiheit des Schriftstellers schliessen, dass nicht selten die intimsten Gespräche dramatisch reproducirt werden; das gehört zur Form und nicht zum Stoffe der Überlieferung.

Wie hoch hinauf diese Form reiche, d. h. also die uns vorliegende schriftliche Darstellung, ist in diesem Falle so wenig zu sagen wie in anderen. Für erheblich alt und den Dingen nahestehend wird man sie halten müssen, doch sie macht nicht einen so antiken Eindruck wie Jud. 9; der religiöse Standpunkt, obwohl nirgend den Pragmatismus fremdartig beeinflussend, ist in den Reden sehr ausgeprägt, das Ganze uns vollkommen zugänglich und 228 verständlich[1]. Auch die Sprache ist leicht und flüssig, wo nicht der Text verdorben ist. Auffallend ist 12, 20 בית יהוה, desgl. die Übereinstimmung von 20, 1 mit 1. Reg. 12, 16. Die Abhängigkeit ist auf Seiten der letzteren Stelle, obgleich gewiss schon der Verf. von 2. Sam. 20 den Aufstand des Seba ben Bikri eben als Vorspiel der späteren Trennung erzählt hat. Ein Interesse, das über das bloss historische hinauszugehen und auf zeitgenössischen Motiven zu beruhen scheint, tut sich kund für Meribaal (1. Chron. 9, 40) und seinen Sohn Micha, für die aus Gilead nach Jerusalem übergesiedelte Familie Barzillais (19, 38), und für Absaloms schöne Tochter Thamar (14, 27); letztere ward das Weib Rehabeams und die Stammmutter des jüdischen Königshauses. Auf das vor Alters

[1]) Obwohl keineswegs in allen Punkten dem hergebrachten Schematismus sich fügend. Ephraim ist Landesname 20, 21; Benjamin gehört zum Hause Joseph 19, 21; Israel ist „erstgeborener“ als Juda 19, 44.

13. 18 und noch heutiges Tages 18, 18 darf kein Gewicht gelegt werden, sowie auch nicht auf לְעֻמַּת 16, 13 oder קְרָב 17, 11.

Anhang. 2. Sam. 21—24. Endergebnis.

17. Diese Kapitel sind ähnlich wie Jud. 17—21 ein Anhang am Schluss. Sie bestehn aus verschiedenen Elementen; 21, 1—14 gehört zusammen mit 24, 1—25; 21, 15—22 ist verwandt mit 23, 8—39; in der Mitte bleiben die beiden Lieder 22. 1—51 und 23, 1—7 übrig.

Die Erzählung 21, 1—14 setzt weder den Faden von Kap. 20 fort noch steht sie überhaupt in einer erkennbaren Beziehung dazu. Sie fällt wohl bedeutend früher, denn passend darf die Rache für Sauls Frevel gegen die Gibeoniter — von dem uns im Vorhergehenden nichts mitgeteilt ist — nicht gar zu lange verschoben werden. Es scheint, dass nicht bloss Simei 16, 7, 8 auf die Opferung der Söhne und Enkel Sauls 21, 8. 9 Bezug nimmt, sondern dass auch die Verschonung Meribaals 21, 7 sich deckt mit dem in Kap. 9 gegebenen ausführlicheren Berichte. An 21, 1—14 schliesst 24, 1 sqq. unmittelbar an. Darauf führt 24, 1 vgl. mit 21, 1 und 24, 25 vgl. mit 21, 14, desgleichen der verwandte Inhalt, betreffend eine durch die Schuld des Königs (Sauls Kap. 21, Davids Kap. 24) verursachte Landplage und die Sühne der zürnenden Gottheit. Die Theophanie auf der Tenne Arauna's inaugurirt den späteren Altar von Jerusalem, ähnlich wie es in den Geschichten der Erzväter, Josua's (5, 15), Gideons und Manoahs geschieht. Hiedurch ebenso wie durch den Mangel eines eigentlich historischen Zusammenhangs bekommt unsere Erzählung einen von 2. Sam. 9—20 doch sehr verschiedenen, mehr volkstümlichen und sagenhaften Charakter, der an den Jehovisten und das Richterbuch erinnert. Auffällig ist die Zusammenstellung der heiligen Stätte zu Gibeon (21, 9) mit der 229 späteren zu Jerusalem (24, 25); vgl. 1. Reg. 3.

Die beiden Stücke 21, 15—22 und 23, 8—39 werden, obwohl formell nicht zu einander gehörig, doch durch die Gleichartigkeit ihres Stoffes verbunden. Das erste erscheint am Anfang abgebrochen, wenn nicht עוֹד 21, 15 zu streichen ist; es enthält vier immer mit der gleichen Formel eingeleitete Einzelkämpfe mit Riesen, die wie andere solche Geschichten (Jud. 3, 31) in die israelitische Heldenzeit der Philisterkriege verlegt werden. Der Schauplatz scheint überall der gleiche zu sein, nämlich Gob, wofür V. 16 Nob und

V. 20 Gath geschrieben wird. In 23, 8—39 lassen sich zwei einander ergänzende Hälften unterscheiden. die erste handelt von den Drei, die andern von den Dreissig. Zunächst werden die drei grössten Philisterkämpfer aufgeführt V. 8—17; jedoch ist V. 13 bis 17a (bis zum Athnach) ein späterer Einsatz, der vorgreift und die Anordnung zerstört. Sodann folgen die dreissig anderen Helden, anfangend mit V. 18: Abisai war der erste von den Dreissig und hervorragend unter den Dreissig; von den Dreissig war er berühmt, aber an die drei reichte er nicht. Vgl. V. 23, wonach auch V. 22 zu verbessern. Der Text ist früh verderbt, schon die Unterschrift 23, 39 zählt 37 statt 33 Helden.

Die Lieder Kap. 22 und 23, 1—7 sind an möglichst unpassender Stelle eingeschaltet und man hat für ihr Alter keineswegs die Gewähr früher Aufnahme in den historischen Zusammenhang; sie stehn im Gegenteil vollkommen ausserhalb desselben.

18. Fassen wir zum Schlusse das Ergebnis der einzelnen Untersuchungen zusammen, so zeigt sich, dass die letzte Hand erst spät an das Buch Samuelis gelegt ist, auch abgesehen von den Glossen, die sich übrigens z. T. sehr schwer (1. Sam. 10, 8. 13, 1 Sept.) von den Redaktionszusätzen unterscheiden lassen, wie denn überhaupt zwischen vorkanonischer und nachkanonischer Diaskeue kaum eine Grenze zu ziehen ist (1. Sam. 18). Nicht in dem von der Bearbeitung der Bb. der Richter und der Könige geltenden Sinne deuteronomistisch, aber doch vom Gesetze Josia's beeinflusst wenn auch noch vorexilisch ist 1. Sam. 2, 27—36 und vielleicht 2. Sam. 7, 1—29. Aus bedeutend späterer Zeit stammen die zusammengehörigen Kapitel 1. Sam. 7, 2—8, 22. 10, 17—27. 11, 12 bis 14. 12, 1—25 (13, 8—15); sie enthalten eine Entstellung der echten Überlieferung von Motiven des königslosen Judentums aus, welche in Abhängigkeit steht von der deuteronomischen Bearbeitung des Richterbuches, wie man aus 7, 2sqq. und 12, 9sqq. und aus der Auffassung Samuels als regierenden Richters ersieht. — Zu einer chronologischen Eingliederung der Periode Eli's Samuel's
230 Saul's und David's ist nur der Ansatz gemacht; vgl. 1. Sam. 4, 18. 7, 2. 13, 1. 27, 7. 2. Sam. 2, 10. 11. 5. 4. 5. 1. Reg. 2, 11. Bezeichnender Weise ist 1. Sam. 13, 1 nur das Schema angegeben: Saul war — Jahre alt und — Jahre regierte er; aber die Zahlen sind nicht ausgefüllt; denn die Zwei an der zweiten Stelle ist deutlich falsch und einfach aus שנים geflossen. Ähnlich 2. Sam. 2, 10:

Isbaal war 40 Jahre alt und 2 Jahre regierte er; auch hier ist die Zwei, die gleich dem folgenden Verse widerspricht, aus שנים geflossen, die Vierzig aber vollkommen absurd, und die ganze Angabe deutlich erst nachträglich zwischen V. 9 und 10b eingesetzt, ebenso wie V. 11 zwischen V. 10b und V. 12. Die Septuaginta hat den Vers 1. Sam. 13, 1 noch gar nicht gelesen, so jung ist hier die chronologische Redaktion. Wie bei Saul ist dieselbe auch bei Samuel nicht durchgeführt; denn die 20 Jahre 1. Sam. 7, 2 gehen auf das der Regierung Samuels vorhergehende Interregnum. Dagegen wiederholt sich bei David die Angabe 2. Sam. 2, 11 noch 5, 4. 5 und 1. Reg. 2, 11. Vgl. Jud. 15, 20. 16, 31. — Eine gewisse verknüpfende, Späteres im Früheren vorbereitende Tätigkeit hat die Redaktion entwickelt durch die Zusätze, von denen p. 254 Anm. 1 und p. 256 die Rede gewesen ist.

Es braucht nicht noch einmal hervorgehoben zu werden, dass von der systematischen und durchgeführten moralisch-chronologischen Bearbeitung des Richter- und des Königsbuchs im Buche Samuelis nicht viel zu bemerken ist. Es hängt das wohl zusammen mit der zusammenhängenden Ausführlichkeit des Stoffes, der nicht gut in schematische Fächer zu zerlegen war. Dass kein Anstoss an den Bamoth geäussert wird — was im Buche der Richter auch nicht der Fall ist — muss nach der zu 1. Reg. 3, 2 gegebenen Aufklärung beurteilt werden, dass vor dem Tempelbau die Höhen erlaubt gewesen seien. Von der Stiftshütte als vorsalomonischem Centralheiligtume hat die deuteronomistische Bearbeitung eben keine Ahnung; sie basirt noch nicht auf dem Priestercodex, wie die Chronik.

Im Übrigen haben wir drei Teile in Buche Samuelis unterschieden 1. Sam. 1—14. 1. Sam. 14, 52 — 2. Sam. 8, 18. 2. Sam. 9 — 1. Reg. 2. Der letzte Teil ist, wenn man 2. Sam. 21—24 als Appendix ausnimmt, eine deutliche literarische Einheit, wenn gleich zu Anfang nicht vollständig erhalten; ebenso auch der mittlere, wo aber der fortlaufende Faden häufig durch Fremdartiges unterbrochen wird. Ohne Zweifel sind dies spätere Einsätze, Ergänzungen, welche dem älteren Zusammenhang sich anschmiegen oder auch wohl eine Neubearbeitung an Stelle eines echten Gliedes desselben setzen. Der erste Teil vereinigt drei nicht aus einer und derselben Conception entsprungene, aber doch historisch zu einander gehörige Stücke a) 1. Sam. 1—3. b) 4, 1 —7, 2. c) 9, 1 bis 231

10, 16. 11, 1—11. 15. 13. 2—14. 51. Die Geschichte Saul's scheint zu der Gideon's und Simson's in Beziehung zu stehen, sowie auch 1, 3 auf ausserhalb des gegenwärtigen Buches Samuelis liegende Prämissen hinweist. Die Verbindung der drei Teile (1. Sam. 14, 52), die ursprünglich unabhängig von einander verfasst worden sind, ist gewiss schon in ziemlich früher Zeit bewirkt und hat dem deut. Redactor längt vorgelegen.

III. Das Buch der Könige.

Salomo. 1. Reg. 1—11.

1. Über Kap. 1. 2 ist schon gehandelt worden. Mit der Rückbeziehung dieser Erzählung auf das Vorhergehende hängt es zusammen, dass sie dem Folgenden vorgreift; s. 2, 39—46.

Die Geschichte Salomo's, wie sie in Kap. 3—11 erzählt wird, dreht sich fast nur um seine Bauten, insbesondere den Tempelbau 5, 16—9, 28. Der Kern ist Kap. 6. 7; nicht eigentlich Historie, sondern vielmehr Beschreibung, und zwar 7, 13—51 der Tempelgeräte, die der tyrische Meister Hiram goss, und 6, 1—7, 12 des Gebäudes selber. In 7, 13—51 wird jetzt merkwürdigerweise das Hauptgerät vermisst, nämlich der eherne Altar; auch in der Schlussübersicht. Derselbe kann nach 8, 64. 2. Reg. 16, 14. 15 ursprünglich hier nicht gefehlt haben, sondern ist absichtlich ausgelassen, mit Rücksicht auf den nach dem Priestercodex ja längst vorhandenen ehernen Altar Mose's, den Salomo wie die Lade nur einfach umsetzen durfte; s. zu 8, 4. In dem Abschnitt 6, 1—7, 12 scheint sich die Beschreibung der Hofburgbauten an verkehrtem Orte 232 zwischen die des Tempels und seiner Geräte einzudrängen. Die Sept. hat darum die Verse 7, 1—12 umgestellt, hinter 7, 51. Aber dies ist Korrektur; denn mit 6, 36: „er ummauerte den inneren Vorhof mit drei Lagen Quadern und einer Lage Cedernbalken" kann die Sache (d. i. hier der Tempelbau) nicht abgetan sein; der innere Vorhof fordert einen äusseren zur Ergänzung. Wirklich wird nun bei den Hofburgbauten der äussere Vorhof 7, 8. 9 erwähnt und zum Schluss ausdrücklich beschrieben 7, 12. Nun können freilich bloss dann die Hofburgbauten in der Mitte zwischen der inneren und der äusseren Vorhofsmauer 6, 36. 7, 12 behandelt werden, wenn sie tatsächlich dazwischen lagen, wenn wie der Tem-

pel vom inneren, so der Königshof vom äusseren Vorhofe umgeben war. Dass dies aber allerdings der Fall war, wird schon aus 2. Reg. 11 wahrscheinlich und aus Ezech. 43, 7. 8 ganz gewiss: die Könige Juda's, spricht Jahve, haben ihre Schwelle neben meine Schwelle und ihre Pfosten neben meine Pfosten gesetzt, so dass nur die Wand zwischen mir und ihnen ist.

Wird nun 6, 36 durch 7, 1—12 in der Tat unmittelbar fortgesetzt, so dürfen die Verse 6, 37. 38 (die genauesten Data der alten hebräischen Geschichte) nicht in die Mitte treten. Die Sept. lässt sie auf 5, 31. 32 folgen und vor 6, 2sqq. voraufgehn, an Stelle des masorethischen Verses 6, 1. Diesen hat sie nicht gelesen; in unseren Handschriften ist er an einer ganz unglücklichen Stelle zwischen 5, 30 und 31 nachgetragen; um so unpassender, da er ja durch 6, 37. 38 vollkommen ersetzt wird. In diesem Falle wird die Sept. das Ursprüngliche erhalten haben. Denn es steht fest, nicht nur dass im MT. 6, 37. 38 versetzt ist, sondern auch, dass 6, 1 von 6, 37 abhängt und von einem anderen Verfasser herrührt. Denn wie man aus 6, 37. 38. 8, 2 ersieht, sagt der alte Schriftsteller ירח für Monat und der Bearbeiter in seinen angefügten Erklärungen der Daten sagt חדש; nun aber heisst es 6, 1 nicht bloss החדש השני, sondern auch חדש זו (statt ירח זו), wodurch der Bearbeiter sich unwillkürlich selbst verrät. Dass die 480 Jahre der Periode, vom Auszuge aus Ägypten bis zum Tempelbau künstlich sind, weiss man ohnehin; interessant aber ist es zu sehen, wie spät dieser Schlüssel zur systematischen Chronologie des Alten Testaments hier, uns sehr zu Dank, eingetragen ist.

Was wir eben gefunden haben, führt darauf, die ursprüngliche Grundlage der Kap. 6. 7 von einer wahrscheinlich in mehreren Stufen (6, 11—13 deuteronomistisch) verlaufenen späteren Bearbeitung zu unterscheiden. Das wichtigste Merkmal dafür ist die Datirung, dort Jerach Ziv Bul Ethanim, hier der zweite achte siebte Chodesch. Die letztere Bezeichnung, nach Zahlen, die den babylonischen Jahresanfang im Frühling voraussetzen, findet sich zuerst 233 bei Jeremias in gewissen nicht von ihm selbst redigirten Teilen seines Buches, sodann bei Ezechiel, Haggai, Zacharias und im Priestercodex [1]), und macht dann selbst wieder allmählich der syrischen Platz. In der älteren hebräischen Literatur bezeichnet das Herbst-

[1]) Vgl. Exod. 12, 1 die Einführung der neuen Ära.

fest den Abschluss des Jahres Exod. 23, 16. 34, 22. 1. Sam. 1, 20. 21. Isa. 29, 1. 32, 10. und die Monate haben eigene Namen, nicht bloss Exod. 23, 15. 34, 18. sondern auch noch Deut. 16, 1 — während Deut. 1, 3 der letzten Redaktion angehört. Eine reinliche Sonderung des Alten und des Neuen in 1. Reg. 6. 7 ist freilich unmöglich; wollte man sie versuchen, so würde die Kritik sehr weit auszugreifen sich genötigt sehen. Denn nicht bloss durch zufällige Beschädigung, sondern wohl auch durch förmliche Überarbeitung ist der Text so corrupt geworden wie er vorliegt. Das Interesse für grösstmögliche Ausführlichkeit in der Beschreibung aller Teile muss im Exil, gleich nach der Zerstörung des Tempels, am lebhaftesten gewesen sein. Vgl. היה 7, 8 (fuit statt est), לעמת 7. 19, den Mangel des Artikels beim Nomen חצר הגדולה, הצר האחרת 7, 8. 12.

2. Im Anschluss an Kap. 6. 7 untersuchen wir zunächst 8, 1 bis 9, 9. Der erste Abschnitt läuft von 8, 1—10. Die Sept. ist hier zu Anfang (8, 1—5) viel kürzer als der masorethische Text. „Da versammelte der König Salomo alle Ältesten von Israel nach Jerusalem, um die Gesetzeslade Jahve's aus der Stadt Davids d. i. Sion herüberzuholen, im Monat Ethanim. Und die Priester trugen die Lade und die Stiftshütte und die heiligen Geräte in der Stiftshütte, und der König und ganz Israel waren vor der Lade und opferten Schafe, Rinder ohne Zahl.“ Von dem Plus des MT. gehört הוא החדש השביעי V. 2 unzweifelhaft einer späteren Überarbeitung an, die Sept. hat es nicht. Ebenso unzweifelhaft sind ראשי המטות נשיאי האבות V. 1, הכהנים והלוים V. 4, כל עדת ישראל V. 5 Ausdrücke, die in den älteren historischen und prophetischen Büchern nie, sondern erst im Priestercodex und in der Chronik vorkommen; der Sept. fehlen sie. Endlich ist אל־המלך שלמה V. 1 dem Schriftsteller, der im Flusse der ursprünglichen Conception schrieb und grade vorher שלמה als Subject genannt hatte, nicht zuzutrauen: auch hier fällt in der Sept. der Anstoss weg. In V. 6—10 stimmt die Sept. so ziemlich mit dem MT. Nur mangelt ihr der Schluss von V. 8 ויהיו שם עד היום הזה. Derselbe muss in der Tat später zugesetzt sein, denn et fuerunt ibi adhuc ist eine contradictio in adjecto, wodurch sich der imitirende 234 Epigone verrät. In V. 9 dagegen steht in der Sept. hinter לחות האבנים noch die Apposition לחות הברית, welche im MT. selber durch den zweiten Relativsatz אשר כרת vorausgesetzt wird, da

dieser sich nur auf הברית beziehen kann. Aber obwohl die Sept. durchschnittlich einen älteren Text giebt als der MT., so giebt sie doch auch nicht den alten, sondern vielmehr nur die erste Stufe der Überarbeitung, die im MT. dann noch einen Schritt weiter gegangen ist.

Was zunächst V. 6—10 betrifft, so ist אל קדש הקדשים deutlich eine Glosse zu אל דביר הבית, der Ausdruck das Allerheiligste für Debir stammt aus dem Priestercodex. Ebenso ist aber auch das Heilige V. 8, das hier im Gegensatz zum Allerheiligsten den Naos bezeichnet, dem älteren Sprachgebrauch vollkommen fremd und zeigt (zusammen mit der zu der Beschreibung des 6. Kapitels keineswegs stimmenden Vorstellung, als ob das Allerheiligste vom Heiligen durch eine Art Wand abgeschieden und nur durch eine offene Tür damit verbunden gewesen wäre), dass V. 7. 8 nachträglich eingeschoben ist. Der 9. Vers ist zwar anderer Natur als die übrigen Interpolationen, nämlich deuteronomistisch; aber er steht ganz abgerissen und ist unhistorischen Inhalts. Denn so lange die Lade wirklich existirte, war sie die Lade Jahve's und ward erst später die Lade des Bundes. Lässt man V. 7—9 aus, so tritt der enge Anschluss von V. 10. 11 an V. 6 hervor. Sowie die Lade ins Debir gelangt, bezieht auch Jahve sein neues Haus. Die Erfüllung mit Rauch (Isa. 6, 4) ist bei der Einweihung des Hauses dasselbe, was bei der Einweihung des Altars das Herabfallen des Feuers.

Was aber 8, 1—5 betrifft, so ist hier die wichtigste Zutat, die sich schon in der Sept. findet, in V. 4 die Hinzufügung des Ohel Moed und aller ihrer Geräte zu der Lade. Die Ausleger schwanken, ob sie unter dem Ohel Moed das Zelt der Lade auf dem Sion verstehen sollen, von dem bisher allein die Rede gewesen (1. Reg. 1, 39. 2, 28—30. 2. Sam. 6, 17), oder das mosaische Zelt, das nach der Chronik in Gibeon stand, von dem aber das Buch der Könige nichts berichtet und auch nichts weiss (3, 2—4). Dem Verfasser der betreffenden Worte 8, 4 wird wahrscheinlich beides in einander geflossen sein, wir aber sind vor folgende Alternative gestellt. Entweder steht die Notiz im Zusammenhange der Erzählung des Buchs, dann kann der Ohel Moed nur das Zelt auf dem Sion sein — oder der Ohel Moed 8, 4 ist die mosaische Stiftshütte, die von Gibeon in den salomonischen Tempel übergeführt wurde: dann steht die Angabe ausserhalb des Zusammen- 235

hangs und geht nicht von den Prämissen aus, die dieser an die Hand giebt, dann ist sie mit anderen Worten von einem Späteren eingeschoben. Die erstere Möglichkeit ist unwahrscheinlich, denn der Name Ohel Moed kommt abgesehen von der Interpolation 1. Sam. 2, 22b in den Büchern Judicum, Samuelis und Regum überhaupt nicht vor und insonderheit nicht für das Zelt Davids auf dem Sion; dasselbe war auch zu wenig durch das Alter geheiligt und nach 2. Sam. 7 zu unansehnlich und provisorisch, um der Aufbewahrung im Tempel gewürdigt zu werden. Wenn aber der Ohel Moed hier wie immer die Stiftshütte ist, worauf auch die heiligen Geräte führen, so sind die betreffenden Worte eben auch Interpolation. Die Veranlassung dazu ist, auf Grund des mosaischen Gesetzes, leicht zu begreifen. Unumgänglich war die Stiftshütte, falls es sie gab, zu erwähnen, als der Tempel an ihre Stätte trat. Für einen Juden, der vom Priestercodex ausging, lag es darum sehr nahe, sie hier zu suchen und, wenn er sie nicht fand, zu ergänzen. Doch auch die Interpolation beseitigt die Schwierigkeit nicht. Wo bleibt der mosaische Brandopferaltar? er war ebenso wichtig und heilig als das Tabernakel selber, wird auch in der Chronik stets daneben aufgeführt und verdiente nicht, dass man ihn in Gibeon verkommen liess. Ferner, wenn die heiligen Geräte aus der Stiftshütte in den Tempel übertragen wurden, warum goss denn Salomo nach Kap. 7 alles neu? Kostbar genug waren auch die alten Geräte, zum Teil noch kostbarer als die neuen, dazu durch ihr Alter geheiligt. Endlich hat dieser Einsatz in 8, 4 gerade so wenig Konsequenz im Folgenden, wie am Schluss das neben וישאו הכהנים את הארון V. 3 tautologische ויעלו אתם הכהנים והלוים, welches deutlich (vgl. אתם) damit zusammenhängt.

Darüber, dass sowohl 8, 14—66 als auch 9, 1—9 von Anfang bis zu Ende deuteronomistisch sind, braucht man kaum ein Wort zu verlieren. In dem ersteren Abschnitte vgl. 8, 16sqq. mit Deut. 12, 5. 9. 2. Sam. 7, 1, die Weissagung 8, 25 mit Hier. 33, 17, das siebentägige Fest 8, 65 mit Deut. 16, 13, dazu die sich stets wiederholenden deuteronomistischen Ausdrücke und Vorstellungen der Predigt; weiter das Misverständnis 8, 17 (= 2. Sam. 7, 13), die Kibla, eine Einrichtung des Exils 8, 44, und besonders die Worte 8, 46sqq.: „wenn sie an dir sündigen und du sie dem Feinde hingiebst und sie gefangen geführt werden in Feindes Land, wenn sie sich dann bekehren in dem Lande ihrer Gefangenschaft und zu

dir flehen und sich zu dir zurückwenden von ganzem Herzen und von ganzer Seele und zu dir beten, nach der erwählten Stadt und dem Tempel zugewandt, so erhöre du ihr Gebet und vergieb deinem Volke und verleih ihnen Erbarmen bei ihren Zwingherrn.“ Die beliebte Auskunft, es werde nicht an das babylonische Exil der Judäer, sondern an die assyrische Gefangenschaft der Nordisraeliten gedacht, versagt hier, denn diese hatten mit dem Tempel von Jerusalem nichts zu schaffen. — Der andere Abschnitt, ein späteres Gegenstück zu 3, 5sqq. von sehr verschiedener Gesinnung, ist dem ersteren gleichartig (s. 9, 6. 8, 25. Hier. 33, 17 und die Wendungen in V. 4. 6. 9) und ebenfalls exilisch 9, 7sqq. Er sollte wohl eigentlich wie 3, 5sqq. direkt auf das grosse Opfer 8, 63sqq. folgen, ist aber durch 9, 1 in spätere Zeit verlegt, wohl um den Stimmungswechsel Jahve's zu erklären.

Es bleiben noch übrig die beiden Verse 8, 11. 12. Das ist auch eine Einweihungsrede Salomo's, die mit der deuteronomistischen 8, 14sqq. collidirt, wie nicht nur aus dem Anfange von 8, 14, sondern auch daraus hervorgeht, dass diese beiden Verse in der Septuaginta nicht vor, sondern am Schlusse der letzteren stehen, hinter 8, 53. Sie lauten daselbst, nach אז אמר שלמה, folgendermassen: Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ κύριος, εἶπε τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ· οἰκοδόμησον οἶκόν μου, οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος. οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς. Es ist ἐγνώρισεν הבין verwechselt mit הכין, εὐπρεπῆ נוה = זבול des MT. 8, 13, ἐπὶ καινότητος עלומים statt עולמים, τῆς ᾠδῆς השיר statt הישר. Was οἶκόν μου ביתי betrifft, so entspricht es dem masorethischen בניתי und stimmt nicht zu σαυτῷ לך; aber mit Rücksicht auf den Sinn des Ganzen ist es für wahrscheinlicher zu halten, dass לך in לי zu verwandeln ist, als ביתי in בניתי. Also: שמש הכין בשמים יהוה אמר לשכן ערפל: בנה ביתי בית נוה לי לשבת עלמים הלא היא כתובה בספר הישר = Die Sonne am Himmel hat er geschaffen, Jahve, doch hat er wollen wohnen im Dunkeln und gesprochen: bau mir ein Haus, ein Haus meiner Heimstatt, dass ich dort ewiglich wohne — siehe es steht geschrieben im Buche des Redlichen. Diese im Ton sich so sehr von der deuteronomistischen Rede unterscheidenden kurzen Worte sind deshalb interessant, weil daraus hervorgeht, dass die „das Buch des Redlichen“ betitelte Liedersammlung in Juda angelegt ist und zwar nicht in der allerältesten Zeit des judäischen Königtums.

237 3. Der Bericht über den Tempel, seine Geräte und seine Einweihung wird vorn und hinten von gleichartigen Nachrichten eingefasst, die über allerlei bezügliche Massregeln Salomo's handeln, namentlich über seine Verbindung mit dem tyrischen Könige Hiram 5, 15—32. 9, 10—38. Der erstere Abschnitt ist stark deuteronomistisch überarbeitet, namentlich in V. 15—21, vgl. 5, 18. 19 mit 8, 16sqq. 2. Sam. 7, 13. Gegen Ende fallen in 5, 29. 30 die ungeheuren Zahlen der Arbeiter am Libanon auf, 70,000 Lastträger und 80,000 Steinhauer unter 3600 Aufsehern. Um so mehr, da gerade vorher in V. 27. 28 gesagt ist, der König habe Fronarbeiter aus ganz Israel ausgehoben, 30,000 Mann und davon immer 10,000 zur Zeit im Libanon beschäftigt, so dass die Leute je einen Monat arbeiteten und je zwei zu Hause waren. Die differenten Angaben vertragen sich schwerlich. Wenn bereits die 3600 Aufseher (שש statt שלש mit Sept. und Chron., vgl. Num. 3, 28) auf 150,000 + 30,000 berechnet sind, so zeigt sich gerade darin die Posteriorität mindestens des V. 30, denn nach V. 27. 28 arbeiten ja gar nicht 30,000, sondern immer nur 10,000 Mann. Natürlich ist die Nachricht, wonach der König nur 10,000 Mann am Libanon hat arbeiten lassen, die ältere; schon diese Zahl ist für die keineswegs so umfangreichen Bauten reichlich gross, aber doch nicht unglaubwürdig, zumal da sie in einem detaillirten Zusammenhange auftritt. — Der andere Abschnitt 9, 10—28 ist ein Geröll von allerlei Notizen, die allerdings allesamt zu den königlichen Bauten in irgend einer Beziehung stehen, aber sehr verschiedenartigen Ursprungs und Wertes sind und erst durch eine sehr späte Redaktion[1]) so zusammengestellt. Der V. 10 steht ganz verbindungslos, daher in der Septuaginta nicht an dieser Stelle (denn ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις 9, 9 gehört zusammen mit V. 11 Χιραμ), sondern 8, 1. Ebenso ist V. 11 (bis zum Athnach) ein plusquamperfectischer Nachtrag. Der ältere Anfang scheint אז יתן V. 11 zu sein, vgl. 3, 16. 8, 1. 8, 12. 11, 7. Die 120 Talente Goldes 9, 14 kommen wiederum post festum, vgl. 10, 10. Auf 9, 15 folgt zuerst in V. 16 eine zwar höchst wertvolle, aber gewiss erst spät hieher verschlagene Parenthese; sodann wird der Schluss des V. 15 in V. 17 wieder aufgenommen und mit der Aufzählung der Bauten fortgefahren, aber

[1]) Vgl. die Septuaginta hier und zu Kap. 3. 4. Im cod. Alex. sind 9, 15—25 aus Theodotion ergänzt, der den Aquila benutzt hat.

erst V. 20 kommt die eigentliche Einlösung der Hinweisung וזה דבר המס V. 15. Es ist unnatürlich und ohne Zweifel nicht ursprünglich, dass die so wichtigen Angaben V. 17—19 nur in einem untergeordneten und unbehilflichen Nebensatz zu לבנות V. 15 eingeschachtelt werden. Was dagegen den durch die Ankündigung V. 15 jetzt zur Hauptsache gemachten Inhalt von V. 20—23 betrifft, so ist trotz עד היום הזה kein wahres Wort an der Nachricht, 238 dass Salomo bloss Nichtisraeliten zum Frondienste gepresst habe. Nach 5, 27. 28 hat er aus Israel seine Arbeiter ausgehoben, nach 11, 28 war Jerobeam Aufseher über die Fron des Hauses Joseph, nach 12, 4 war das harte Joch Salomo's der Anlass zum Abfall nach seinem Tode[1]). Der Vers 9, 24 ist an anderen Stellen halb oder ganz vorausgenommen (3, 1. 7, 8. 9, 16), vgl. 9, 15 mit dem Schlusse. Mit den Bauten hängt auch diese Notiz zusammen, ebenso wie die 9, 25 und 9, 26sqq., letztere wenigstens insofern, als die Verbindung mit Hiram vom Tempelbau herstammt. Die Septuaginta springt von 9, 14 auf 9, 26.

4. Wie 5, 15—32 und 9, 10—28, so entsprechen sich ähnlich die davon kaum ablösbaren Abschnitte 3, 1—5, 14 und 10, 1—29, gleichsam die zusammengehörigen Schalen eines zweiten, äusseren Gehäuses für den Kern der Geschichte Salomo's, nämlich den Tempelbau. Jenes grösste Ruhmeswerk wird hier auf eine allgemeinere Grundlage gestellt und, in ausgesprochener Absicht, Salomo's Weisheit einerseits und seine Herrlichkeit andrerseits an bedeutenden Beispielen aufgezeigt. Der Anfang, vor 3, 1, fehlt, aber nur der formelle, denn sachlich eröffnet das grosse Antrittsopfer zu Gibeon 3, 4 um so sicherer diese Erzählung, als darauf dann gleich das Programm derselben folgt: in der durch das Opfer veranlassten Traum-Offenbarung, welche der deuteronomische Bearbeiter sich zum Muster seines so ganz andersartigen Gegenstückes 9, 2—9 genommen hat. Aufs engste schliesst sich weiter der Bericht über Salomo's Entscheidung in dem Handel der beiden Huren an, ein Beispiel der ihm so eben verliehenen Weisheit, Gericht zu hören. Einiges Deuteronomistische läuft in Kap. 3 mit unter, nämlich die successive eingesetzten Verse 2 und 3, und ausserdem V. 14 und 15. Sodann ist das 4. Kap., insbesondere das alte und viel-

[1]) Die beiden Verse 5, 29. 30 scheinen dem Verfasser von 9, 20—23 noch unbekannt zu sein, denn er giebt die Zahl der Aufseher auf 550 an.

leicht authentische Verzeichnis der — keineswegs über die „zwölf Stämme“ gesetzten — zwölf Statthalter Salomo's derartig in den Zusammenhang eingefügt, dass es die Herrlichkeit des Königs zeigen soll; denn diese Statthalter haben hier nur die Aufgabe, jeder einen Monat im Jahre für den Tisch des Königs zu sorgen 4, 7. 5, 7. Es ist klar, dass 5, 7. 8 unmittelbar (wie in der Sept.) auf 4, 7—19 folgen und dass das Wort יהודה 4, 20 noch als Genitiv zum Stat. constr. ארץ 4, 19 gezogen werden muss. Dadurch erscheint ohne weiteres 4, 20 —5, 6 als spätere Einlage. Die Elemente derselben sind ungleich, grösstenteils aber generalisirender Natur und sehr späten Ursprungs, wie man besonders aus 5, 4 239 erkennt, wo Palästina von babylonisch-persischem Standpunkte aus als die Provinz jenseit des Euphrat bezeichnet ist, wie Esdr. 8, 36. Neh. 2, 7. 9. 3, 7. Die Notiz 5, 6 gehört zusammen mit 10. 28. 29; es ist bei der willkürlichen und unordentlichen Redaktion ganz gleichgiltig, ob etwas in 3, 1 — 5, 14 oder in 10, 1—29, ob in 5, 15 — 32 oder in 9, 10 — 28 steht. Die Chronik (II 1, 14 sqq.) scheint 10, 28. 29 sowohl an der jetzigen Stelle wie auch bei 5, 6 vorgefunden zu haben (vgl. 3, 1. 7, 8 mit 9, 24; 9, 15 mit 9, 24; 5, 27—30 mit 9, 20—23; 9, 26—28 mit 10, 22); die Sept. liest 4, 20 —5, 6 an anderer Stelle, wie sie auch die Notizen 9, 15—25 teils in Kap. 3 teils in Kap. 10 darbietet. — Das noch übrige Stück 5, 9—14 kann 4, 7—19. 5, 7. 8 fortsetzen, wahrscheinlicher jedoch ist es gleichartig mit 4, 20—5, 6, woran es in der Sept. anschliesst. An 5, 13 hat die Aggada angesetzt; denn indem על und אל nach späterer Sitte verwechselt ward, ist aus der Angabe, Salomo habe über alles Vieh und über alle Vögel und Fische geredet, geworden, dass er zu allen Tieren geredet und ihre Sprache verstanden habe[1]).

Die Erzählung von der Königin von Saba 10, 1—13, die sich einigermassen fremdartig zwischen den kurzen Notizen 9, 10 bis 11, 29 ausnimmt, will ebenfalls die Weisheit und Herrlichkeit Salomo's zur Vorstellung bringen. Unter dem gleichen Gesichtspunkte sind auch die übrigen Nachrichten des 10. Kapitels zusammengestellt.

5. In Kap. 11 wird zu all dem Glanz der bisher geschilderten Herrlichkeit ein wenig Schatten nachgetragen. Es ist keines-

[1]) Vgl. ein ähnliches Beispiel im Text der Bb. Samuelis p. 13.

wegs an dem, dass das was hier berichtet wird der Zeit nach auf das Vorhergehende folgte und in Salomo's Alter fiele. Die Losreissung Edoms vom Reiche Davids fand vielmehr nach 11, 21. 22 zu Anfang der Regierung Salomo's statt[1]), ebenso die Errichtung des damascenischen Königtums durch Reson ben Eljada V. 25, endlich auch die Flucht Jerobeams zu der Zeit, wo Salomo die grosse Böschungsmauer des Tempelberges baute 11, 27. 9, 15. 24. Also ist die Betrachtungsweise, wonach alles dies Strafen dafür gewesen seien, dass Salomo ausländische Weiber genommen und ihnen zu lieb Götzendienst getrieben habe, unmöglich die des ursprünglichen Erzählers; denn der kann doch die Strafe nicht der Schuld vorausgehen lassen. In der Tat lässt sich nun auch an den deuteronomistischen Wendungen und Vorstellungen leicht erkennen, dass 11, 1—13 total überarbeitet ist. Vordeuteronomisch ist sicher der Satz V. 7: da baute Salomo dem Kamos eine Bama auf dem Berge gegenüber Jerusalem —, sodann vielleicht eine jedoch keinesfalls tadelnde Angabe über die Menge der Weiber. Aber die Generalisirung der bestimmt lokalisirten Angabe V. 7 a 240 zum allgemeinen Götzendienst, die Motivirung desselben durch die Weiber, und der Anstoss, der an den Heiraten mit Ausländerinnen genommen wird, gehören ebenso gewiss der Bearbeitung an, wie die Meinung, diese Verschuldung sei in Salomo's alten Tagen vorgekommen und die Ursache der folgenden Kalamitäten geworden. Vgl. übrigens schon 9, 2—9. — In der Vorgeschichte Jerobeams V. 26—40 lässt sich V. 26—28. 40 von V. 29—39 scheiden. Es ist klar, erstens, dass V. 40 im gegenwärtigen Zusammenhange unmotivirt ist, zweitens, dass man nach V. 26—28 von einer Empörung Jerobeams zu hören erwartet: davon ist aber nicht die Rede, sondern statt dessen wird nun V. 29—39 eine Prophetengeschichte (= 1. Sam. 15, 27 sq. 24, 12) erzählt, welche den ursprünglichen Bericht von dem misglückten Aufstande verdrängt hat und sich durch V. 32—39 als deuteronomistisch bekundet. — 11, 41 bis 43 ist die stehende Klausel des moralisch-chronologischen Schemas der Epitome.

6. Es scheint aus unserer Untersuchung von 1. Reg. 3—11 hervorzugehen, dass ein älteres Werk (ספר דברי שלמה 11, 41?)

---

[1]) Hinter V. 22 stellt Sept. וישב לארצו זאת הרעה אשר עשה הדד ויקץ בישראל וימלך על אדם; vgl. MT. V. 25.

zu Grunde liegt, welches aber die Geschichte Salomo's nicht nach der zeitlichen Folge erzählt, sondern mehr eine Sachordnung befolgt und vom Tempelbau ausgehend zu beiden Seiten die übrigen Beispiele von Salomo's Glanz und Weisheit gruppirt hat. Hierdurch ist das eigentümliche Schwanken der Redaktion ermöglicht, denn die Notizen, nicht durch den natürlichen Pragmatismus gehalten, konnten zu lehrhaften Zwecken hier wie dort gebraucht werden, und sind in der Tat in den Recensionen versetzt, wiederholt und interpolirt. Von dieser älteren Schrift, welche übrigens gewiss die von ihr benutzten Materialien vielfach schon geformt vorfand, hat man keinen Grund Kap. 11 auszuschliessen. Auch hier finden sich kurze geschichtliche Nachrichten nicht nach der Zeitfolge, sondern nach ihrer inhaltlichen Art zusammengestellt, natürlich nicht unter dem selben Gesichtspunkte wie Kap. 3—10, aber doch ebenso wenig unter einem damit unvereinbaren. Denn wir haben gesehen, dass der alte Erzähler nicht beabsichtigt, Salomo's Weiber und den Bau der Kamos-Bama als Verschuldung und andrerseits seine politischen Miserfolge als Strafe darzustellen; die Worte J a h v e e r w e c k t e i h m e i n e n W i d e r s a c h e r sind arglos gesagt, sofern Jahve eben alles tut.

Diese Grundschrift ist nun hauptsächlich deuteronomistisch erweitert 3, 3sq. 14sq. 5, 16—20. 6, 11—13. 8, 14—9, 9. 11, 1—13. 32—39. 41—43; wahrscheinlich successive, vgl. 3, 2 mit 3, 3. Ausserdem beweisen die Auslassung des ehernen Alters in Kap. 7, 241 die Hinzufügung der Stiftshütte und ihrer Geräte zu der Lade, der Leviten zu den Priestern in 8, 4, die Ausdrücke Allerheiligstes und Heiliges und andere in 8, 1—8, der goldene Altar 7, 48, dass auch, aber in viel geringerem Umfange (und in der Sept. noch weniger als im MT) eine Art Superrevision vom Standpunkte des Priestercodex aus stattgefunden hat. Nicht zu rechnen sind allerhand naive Zusätze aus späterer Zeit, welche sich vermutlich in Kap. 5 und in Kap. 9. 10 eingeschlichen haben.

I s r a e l u n d J u d a. 1. Reg. 12 — 2. Reg. 17.
J u d a. 2. Reg. 18—25.

7. In diesen beiden letzten Teilen des Buchs der Könige tritt die Bearbeitung zwar nicht breiter und stärker auf als im ersten, aber mit einem viel deutlicher in die Augen springenden Schema. Die Anfangsformel desselben lautet bei den Königen von Juda

(ausgenommen Athalia): Im Jahre 27 des Königs Jerobeam von Israel ward Azaria ben Amasia König von Juda; 16 Jahr alt war er beim Antritt, und 52 Jahre regierte er zu Jerusalem, und seine Mutter hiess Jecholia aus Jerusalem — zwei eng verbundene Sätze, deren erster eingliedriger den Synchronismus, der zweite dreigliedrige zuerst das Alter, sodann die Regierungsdauer und drittens den Mutternamen angiebt[1]). Bei den Königen von Israel fehlt das Alter und die Mutter und es heisst: Im Jahre 15 des Königs Amasia ben Joas von Juda ward (war) Jerobeam ben Jehoas König über Israel in Samarien 41 Jahre — ein einziger etwas zeugmatischer Satz, worin das Verbum für alles, was dahinter steht, bedeutet: er führte die Herrschaft, allein für das vorhergehende synchronist. Datum: er gelangte zur Herrschaft[2]).

Die Schlussformel lautet bei den Königen von Juda: Und der Rest der Geschichte Azaria's und was er alles ge- 242 tan . . . das steht geschrieben im Buch der Chronik der Könige Judas; und Azaria legte sich zu seinen Vätern und ward bei seinen Vätern begraben in der Davidsburg — wiederum zwei Sätze, deren erster die Verweisung auf die Quelle enthält, der zweite, selten vom ersten durch Einschaltungen unterbrochen (I 14, 30. 15, 7. 23. 22, 46—50. II 15, 36) in drei Gliedern den Tod, das Begräbnis und die Nachfolge[3]).

---

[1]) Der Synchronismus im ersten Satz fehlt natürlich bei Rehabeam I 14, 21, Joas (in II 12, 2 nachgetragen) und seit Manasse; bei Josaphat steht er nicht an der Spitze I 22, 41. Für (יהודה) מלך steht I 14, 21. 15, 1. 8. 22, 51 על oder ב, es ist also wohl Nominativ, nicht Genitiv. Im zweiten Satze gibt das erste Glied, welches bei Abia und Asa nicht von ungefähr ausgelassen ist, den vollen Eigennamen, falls der Synchronismus fehlt; aber auch I 22, 41. II 8, 26. 16, 2. Das dritte Glied fehlt bei Joram ben Josaphat und Ahaz II 8, 17. 16, 2. Es wird gesagt, wessen Tochter oder woher gebürtig die Mutter sei, öfters beides, bei Manasse keins II 21, 2.

[2]) Das Zeugma ist I 15, 25. 16, 29. 22, 52. II 3, 1. 15, 13 aufgelöst in מלך und וימלך. Der Vatersname fehlt bei Zimri und Omri I 16, 15. 23. Bei Zimri und Sallum ist, nicht ohne Absicht, על ישראל (statt dessen II 14, 23 מלך י״) ausgelassen; bei Jerobeam I und Nadab die Residenz, welche von Ahab an Samarien, vorher Thirsa ist, während Omri den Übergang macht.

[3]) Die Schlussformel fehlt gänzlich bei Ahazia ben Joram, Joahaz ben Josia, Jojachin und Sedekia, lauter gestürzten Königen, deren Sohn nicht an ihrer statt folgte. Vom zweiten Satz fehlt das erste Glied, וישכב, bei den Königen, die ein gewaltsames Ende gefunden haben II 12, 22. 14, 20. 21, 26.

Bei den Königen von Israel heisst es ganz ähnlich, nur mit charakteristischer Auslassung des zweiten עם אבותיו: Und der Rest der Geschichte Jerobeams und was er alles getan .... das steht geschrieben im Buch der Chronik der Könige Israels; und Jerobeam legte sich zu seinen Vätern und ward begraben in Samarien und sein Sohn Zacharia ward König an seiner statt[1]).

Durch diese Eingangs- und Schlussformel wird nun für jede Regierung ein Fach gebildet und darin alles untergebracht, was während derselben vorgefallen ist, wenn es auch, wie z. B. die Geschichten II 4. 5., in gar keiner Beziehung zu der Herrschaft irgend eines Königes steht. Die Klausel macht die Türe zu, dann kann höchstens noch eine vereinzelte Notiz nachgetragen werden. Nur die Erzählung 2. Reg. 2 schwebt unentschieden zwischen Ahazia und Joram von Israel. Dagegen muss es beanstandet werden, dass bei Jehoas von Israel Anfangs- und Schlussformel dicht bei einander stehen und dann erst der Inhalt der Regierung folgt. Die Verse II 13, 12. 13 sind interpolirt, da sie sowohl im Ausdruck als in der Anordnung der Glieder des zweiten Satzes vom Schema 243 abweichen. Wenn also die auch durch V. 17 beglaubigten Verse 14. 15. 16 richtig stehen, so ist hier bloss der ungewöhnliche Fall eingetreten, dass die Geschichte zweier gleichzeitigen Könige von Israel und Juda nicht nach einander abgehandelt, sondern in einander verschränkt ist[2]). Dies ist allerdings eine Ausnahme. Sonst

---

23, 30, es wird dann durch eine ausführlichere Relation ersetzt. Als Begräbnisort ist bis auf Ahaz die Davidsburg, von da an der Garten Uzza genannt, der nach Ezech. 43, 7 dicht beim Tempel gelegen haben muss. Dies ist wohl der Grund, warum beim frommen Josia der Ort, bei Hiskia das ganze Begräbnis verschwiegen wird. Bei Jojakim ist dasselbe deshalb nicht erwähnt, weil er wie ein Esel begraben ward Hier. 22, 19.

[1]) Bei Joram ben Ahab und Hosea ben Ela ist, wegen des ausführlichen Berichts über ihren Ausgang, die Schlussformel weggeblieben; sonst aber, auch bei Zimri und Sallum, nicht. Veränderte Ordnung I 14, 19sq. 16, 27sq. Dem ersten Satze werden öfter als bei den Königen von Juda noch positive Angaben hinzugefügt. Der zweite Satz findet sich bloss bei den eines ruhigen Todes gestorbenen Königen und bei Ahab I 22, 40. Das zweite Glied desselben fehlt I 14, 20. 22, 40. II 14, 29. 15, 22: als Ort des Begräbnisses wird ausser bei Baesa nur Samarien angegeben.

[2]) Die sachliche Erklärung, welche O. Wolff in den Stud. und Krit. 1858 p. 625—688 davon gibt, ist gewiss nicht richtig.

richtet sich die Aufzählung mechanisch nach dem Datum der Thronbesteigung, in der Weise, dass die Könige der beiden Reiche gemischt an die Reihe kommen, und wer zuerst angetreten ist, auch zuerst und zwar vollständig abgehandelt wird. Z. B. ist im Ganzen die Regierung Josaphats von Juda mit der Ahab's von Israel gleichzeitig;] weil er aber etwas später angetreten ist, wird er, trotz 22, 1sqq., erst nachgebracht, nachdem Ahab bestattet ist I 22, 41—51, und dann auch gleich abgemacht, obwohl er noch den Ahazia von Israel überlebt hat. In der Sept. tritt Josaphat früher als Ahab an, also steht er auch vor jenem; in richtiger Einsicht in das Prinzip dieser Anordnung.

8. Ausgefüllt wird dies Fachwerk durch zweierlei, freilich in einander greifendes und sich ergänzendes Material, ausführliche Erzählungen und zusammengestellte Notizen. Jene werden eröffnet durch I 12, 1—24. Das Stück beginnt nicht selbständig, sondern setzt 11, 43 fort, woran sich 12, 2, da כשמע den Tod Salomo's zum Object hat, unmittelbar anschliesst, dann V. 1 und V. 3b. Nach der Septuaginta (vgl. V. 20) ist am Schluss von V. 2 ממצרים (rediit ex Aegypto) zu lesen und V. 3a bis zum Athnach zu streichen. Der Berichterstatter misst dem Rehabeam die Schuld zu und findet das in der Tat doch trotzige und auffällige Vorgehen der Israeliten ganz selbstverständlich, dass sie, in Erinnerung an die Wahl Saul's und David's, sich in Sichem versammeln und von dort aus ihre Forderungen an den neuen König stellen, indem sie nicht zu ihm gehen, sondern ihn zu sich kommen lassen. Gleichwohl steht er nach V. 15 nicht auf ephraimitischem Standpunkte, und ist ausserdem abhängig von der offenbar echt judäischen Geschichte David's 2. Sam. 9 — 1. Reg. 2. Denn der Sohn Isai's hat sichtlich 2. Sam. 20, 1 und nicht 1. Reg. 12, 16 seine ursprüngliche Stelle, und auch das לאהליך ישראל lässt sich nur dort im eigentlichen Sinne verstehen, da ja hier die Versammlung in Sichem sich befindet und ruhig bei einander bleibt. Vgl. 12, 16 mit 2, 15. 2. Sam. 16, 10. 17, 14. Der 17. Vers mangelt der Sept., er bringt an verfrühter Stelle eine auf V. 20 bezügliche Ausnahme und ist zu streichen. Die Verse 21—24 enthalten einen späten Zusatz, wie sie in der Chronik sehr häufig vorkommen; vgl. die ungeheure Zahl 12,21 und den unbedingten Gehorsam des Königs gegen das Wort des Propheten Semaia (noch dazu debar Elohim). 244
Nach 14, 30 war Krieg zwischen Jerobeam und Rehabeam alle Zeit.

Die nächste Erzählung, Kap. 13, knüpft an die kurzen Notizen 12, 25—31 an und zwar vermittelst der stark interpolirten Verse 12, 32. 33: als Jerobeam festfeierte und um zu opfern auf den Altar gegangen war, da kam ein Mann Gottes aus Juda — eben in diesem Moment (vgl. V. 4 vom Altar herab). Nachdem der häretische Kultus kaum seinen Anfang genommen, wird ihm der Untergang angesagt, natürlich durch einen Judäer. Die Weissagung 13, 2. 3 ist ein vaticinium ex eventu, so handgreiflich, dass sich Keil ihrer schämt und den Namen Josia wegdeutet; sogar die Ausdrücke sind fast wörtlich aus II 23, 15—20 entnommen. Die Sprache (בדבר יהוה 13, 1. 9. 17 vgl. 20, 35. 1. Sam. 3, 21, ברא 12, 33, צִוֵּיתִי und דִּבֵּר 13, 9. 17), die Namenlosigkeit der handelnden Personen, die Abenteuerlichkeit der Scene V. 24, die geistlose Mache der ganzen Geschichte geben das Urteil über sie an die Hand. Es ist eine Legende im Stil des Midrasch, vielleicht entstanden daraus, dass man wirklich in Bethel das Grab eines angeblichen judäischen Propheten zeigte und dazu nun die Entstehungsgeschichte erzählte[1]); wobei eine Reminiscenz mit untergelaufen sein mag an Amos von Thekoa, der auch zur Zeit eines Jerobeam aus Juda nach Bethel kam um den Untergang des dortigen Heiligtums zu verkündigen und ebenfalls geheissen wurde, sein Brot zu essen, wo er zu Hause sei. Zum Schluss ist noch zu bemerken, dass 13, 33b zu 12, 31 die Fortsetzung ist.

Das Stück 14, 1—18 ist zwar anderen und weit älteren, aber in seiner gegenwärtigen Gestalt doch erst nachdeuteronomischen Ursprungs. Das geht aus der Weissagung 14, 7—16 hervor, die, ganz ähnlich wie Kap. 13 und gleichfalls an 12, 25—31. 13, 33. 34 angeknüpft, gleich am Anfang den Untergang des Zehnstämmereichs androht (V. 16) und zwar von judäischem Standpunkte aus, als Strafe für den schismatischen Kultus, der nach dem Gesetze Josia's als fremder Dienst, als Erzürnung Jahve's, als schlimme Erfindung Jerobeam's, womit er Israel angesteckt habe, beurteilt wird. Vgl. die Sprache V. 8. 9. בער V. 10. 15. 16; die Ausdrücke in V. 10. 11 sind zwar originell, aber zugleich stereotyp 16, 13. 21, 21. II 9, 8. 14, 28; sehr wenig hier passend ist ותרע מכל אשר לפניך V. 9 und die Drohung V. 13, beides mechanisch angewandt.

---

[1]) Jedoch ist 2. Reg. 23, 16—18 interpolirt, s. Thenius, die Bb. der Könige 2. Aufl. p. 445 sq.

Zugestehen lässt sich, dass eine kurze vordeuteronomische Erzählung zu Grunde liegen kann, wo aber Ahia in seiner Antwort nicht über die Frage hinausging.

9. Wir treffen nun erst wieder in Kap. 17 auf eigentliche 245 Erzählungen und zwar hier auf eine grössere Gruppe, wo der König Ahab und sein Nachfolger Joram, und der Prophet Elias und sein Nachfolger Elisa im Mittelpunkte stehen. Hier gehören zunächst die Kapp. 17. 18 eng zusammen: Elias' vorläufiger Triumph über den Baal. Der Anfang des Dramas ist abgekürzt, die Exposition auf 17, 1 zusammengeschrumpft. Zwar ist das Auftreten des Propheten 17, 1 nach 16, 30—33 nicht unmotivirt, aber die Anknüpfung der Erzählung an diese Notizen ist sicher erst das Werk dessen, der dieselbe recipirte, nicht dessen, der sie verfasste. Auch genügt das nicht; wir vermissen den Ort, worauf sich מזה 17, 3 bezieht, den Grund, warum Elias der Agitator Israels genannt und vorzugsweise verfolgt wird 18, 10. 17, eine Angabe über den Prophetenmord der Izebel 18, 13. Doch lässt sich nicht leugnen, dass die plötzliche Einführung des Thisbiters seinem blitzartigen Wesen entspricht, und dass es eine durch die Abkürzung erreichte Schönheit ist, wenn der erste Akt sich auf die Worte beschränkt: und es sprach Elias der Thisbiter, von Thisbe Gilead, zu Ahab: beim Leben Jahve's des Gottes Israels, vor dem ich stehe, es soll diese Jahre nicht tauen noch regnen, ausser auf mein Wort. — Im zweiten Akt wird nun die Erfüllung der Drohung nicht an dem allgemeinen Jammer, sondern, klug und einfach, an dem eigenen Beispiele des unversehens wie er gekommen auch der Welt wieder entrückten Propheten geschildert, wie er zuerst am Bache Krith von den Raben, sodann im Lande Baal's selber von einer Wittwe ernährt wird 17, 2—24. — Nach geraumer Frist tritt schliesslich der überall vergeblich Gesuchte unvermutet dem Könige unter die Augen, während dieser gerade sich in einer ziemlich demütigenden Situation befindet, und fordert ihn, nach einem effektvollen Zusammenstoss, auf, eine Art religiösen Zweikampfes zwischen Baal und Jahve zu veranstalten, eine Zumutung, auf welche Ahab eingeht. Die Sache wird durch die 450 Propheten Baals[1]) und den einzigen noch übrigen Propheten 246

[1]) Die 400 Ascherapropheten V. 19 (beachte den Mangel des את) sind zu streichen, nach V. 22 und V. 40, wo sie weder versammelt noch geschlachtet werden. Ascheren sind im Alten Testament eine Art künstlicher Bäume, die

Jahve's ausgefochten, im Beisein des Königs und des Volkes; die Opferprobe auf dem Karmel entscheidet für Elias. Das Volk, bis dahin geteilten Herzens, tritt ganz auf die Seite des Eiferers und schlachtet die Baalspropheten unten am Berge: alsbald tränkt ein überraschender Platzregen das Land.

Das 19. Kap. enthält hierzu eine Fortsetzung. Elias' Triumph ist nur ein Vorspiel, gleich darauf flüchtet er um sein Leben nach dem alten auch von Israel aus viel besuchten Heiligtum von Beerseba im südlichen Juda: mismutig bittet er, unter dem Ginsterbusch in der Wüste, um seinen Tod. Da wird er durch einen himmlischen Boten auf den Berg Gottes Horeb beschieden; und wie er dort angelangt in eine Höhle sich zurückgezogen hat, rauscht es an ihm vorüber: Sturm und Beben und Blitze sind Jahve's Vorreiter, darnach kommt er selbst im leisen Säuseln hinter dem Gewitter. Verhüllten Hauptes tritt Elias aus der Höhle heraus und hört eine Stimme fragen, was ihm sei. Nachdem er sein Herz ausgeschüttet, wird ihm der göttliche Trost zu teil, dass keineswegs seine Sache verloren sei, vielmehr die grimmigste Rache, deren Vollstrecker er selber berufen solle, über alle Verehrer Baals ergehen und diejenigen sieben Tausend in Israel das Feld behaupten werden, die ihre Knie nicht dem Abgotte gebeugt[1]).

---

in älterer Zeit nebst den Masseboth mit zum Inventar auch der Bamoth Jahve's gehörten Deut. 16, 21. 12, 3sqq. 2. Reg. 13, 6. Nur selten und erst in sehr später Zeit wird Aschera mit Asthoreth verwechselt, von dem letzten Bearbeiter der geschichtlichen Bücher; vgl. Jud. 3, 7 mit 10, 6. 1. Sam. 7, 3. 4. 12, 10. — In 18, 5 l. וְלֹא יִכָּרֵת מִמֶּנּוּ בְהֵמָה ne deficiant nobis iumenta. — In 18, 41 ist das Explicitum אֵלִיָּהוּ verkehrt und ויורדום item וישחטום auszusprechen; s. Text der Bb. Samuelis p. 22sq.

[1]) Durch die sentimentale Ausdeutung der rein sinnlichen und malerischen Folge von Sturm Beben Blitzen und Säuseln — eine Ausdeutung, welche zu dem Inhalt der Rede Jahve's in klaffendem Widerspruch steht — wird gewöhnlich ein abscheuliches Misverständnis dieser schönen Theophanie erzielt. Mit verschuldet ist dasselbe freilich durch eine starke Verunstaltung des Textes. Von V. 9b (nach dem Athnach) an bis V. 11a (והנה excl.) ist alles zu streichen, als falsche Vorausnahme von V. 14 nebst deren bösen Folgen. Äusserlich fällt am meisten auf der Widerspruch zwischen V. 11a und V. 13b; nach V. 11 hätte man zu denken, dass Elias zuerst aus der Höhle herausgetreten und dann die Theophanie erfolgt wäre, aber nach V. 13 ist erst das Hören der Theophanie die Veranlassung, dass er aus der Höhle tritt, in der er sich bis dahin aufgehalten. Wesentlicher aber ist, dass ja die Vision in Wahrheit die erste Einführung der Gottheit ist, und in dieser ihrer Bedeu-

„Du sollst Hazael zum Könige über Damaskus salben und Jehu ben Nimsi zum Könige über Israel und Elisa ben Saphat zum Propheten an deiner statt, und wer dem Schwerte Hazaels entrinnt, den wird Jehu, und wer dem Schwerte Jehu's entrinnt, den wird Elisa töten.“ Aus dieser Ankündigung können wir einige literarische Schlüsse ziehen. Der ideelle Abschluss unserer Geschichte ist hiernach der definitive Triumph Jahve's und des Propheten über Baal, über den König und das Volk, d. h. also der Sache nach das, was wir in 2. Reg. 9. 10 lesen. Aber der Form nach kann es nicht dieser Bericht sein, auf den hier vorausgeblickt wird, weil dort Jehu nicht durch Elias, sondern durch Elisa gesalbt wird. Ähnlich werden durch 19, 15sqq. die Syrerkriege vorausgesetzt, so aber, dass sie, äusserst unglücklich verlaufend, als Strafe für den Baalsdienst erscheinen und von Hazael geführt werden, der von Elias zu dem Zweck gesalbt ist. Diesen Bedingungen entsprechen nun wiederum die in Kap. 20. 22. II 6. 8 folgenden Syrerkriege gar nicht, dieselben sind vielmehr von national israelitischem Standpunkte aus erzählt und werden vom Hause Ahab keineswegs mit so ungünstigem Erfolge geführt; Hazael wird nicht von Elias, sondern von Elisa gesalbt, und die schlimme Wendung, die er herbeiführt, beginnt erst unter Jehu, dem Werkzeuge der Propheten, nach der Ausrottung des Baaldienstes. Es lässt sich also mindestens das sagen, dass in 19, 15sqq. nicht auf diejenigen Berichte hingesehen wird, die uns jetzt über die Syrerkriege Ahabs und Jorams und über den Sturz der Dynastie Omri durch Jehu vorliegen, dass folglich jene Berichte nicht zu der Quelle gehören, aus der Kap. 17—19 entnommen sind. Dass diese Quelle selber andersartige Berichte über die betreffenden Fakta enthielt, ist nicht so gewiss, doch aber wenigstens das wahrscheinlich, dass ursprünglich, wie 19, 19sqq. die Salbung Elisa's, so vorher die Ausführung der V. 15. 16 ja ebenfalls befohlenen Salbung Hazael's und Jehu's erzählt worden ist. Vor V. 19 ist eine Lücke, denn וילך משם וימצא hat keine ordentliche Beziehung.

Aus der Quelle Kap. 17—19, deren nichtjudäischer Ursprung zum Überfluss durch אשר ליהודה 19, 3 bewiesen wird, stammt

tung ganz verdorben wird, wenn schon vorher Jahve privatim mit Elias geredet und gleichsam gesagt hat: warte nur, gleich erscheine ich officiell, dann trag deine Klage noch einmal vor und dann will ich antworten. Das Geheimnis und die Spannung geht auf diese Weise davon.

ausserdem noch das 21. Kap., welches sich störend (die Sept. versetzt deshalb, vgl. jedoch 20, 43 mit 21, 4) zwischen Kap. 20 und Kap. 22 eindrängt. Sachliche Ähnlichkeit: Elias als Hauptperson, sein adlerartiges Stossen auf Ahab im richtigen Moment; formelle: 21, 1 vgl. mit 17. 17; 21, 17 vgl. mit 18, 1. Mit Kap. 22 hängt diese Erzählung von Naboth nicht zusammen, denn die Worte 21, 19, dass an dem Orte, wo die Hunde das Blut Naboths geleckt haben, sie auch Ahabs Blut lecken sollen, beziehen sich, da dieser Ort nur Jezreel sein kann, auf das Blutbad Jehu's zu Jezreel 2. Reg. 9; Ahabs Blut ist nicht bloss das, was in seinen eigenen, sondern auch das, was in seiner Kinder Adern fliesst, und in V. 29 heisst es ausdrücklich, die Drohung Elias' solle sich erst an Ahabs
248 Sohne erfüllen. Indessen obwohl unsere Perikope auf die 2. Reg. 9 berichtete Sache Bezug nimmt, so steht sie doch auch damit nicht in formeller Verbindung, da in 2. Reg. 9, 25. 26 eine erheblich andere Version über Naboth vorausgesetzt wird. Darnach handelte es sich nämlich nicht um den Weinberg, sondern um den Acker Naboths; der Acker lag nicht beim Palaste, sondern vor der Stadt an einer genau bezeichneten Stelle; nicht Naboth allein, sondern auch seine Familie wurden hingerichtet (daher II 6, 32 המרצח); am folgenden Tage, als Ahab in Begleitung Jehu's und Bidekars (1. Reg. 4, 9) hinausritt, um den Acker in Besitz zu nehmen, traf ihn das Wort des Propheten: fürwahr das Blut Naboths und seiner Kinder habe ich gesehen, gestern Abend, und werde es dir vergelten auf diesem Acker! Nach dieser Version hat der Justizmord von Jezreel, wie Ewald feinfühlig bemerkt, eine viel grössere Aufregung im Volke hervorgerufen und für das Haus Omri eine viel verhängnisvollere Bedeutung gehabt, als der Baalsdienst: ganz anders als wie es nach 19, 15sqq., 21, 27—29 den Anschein hat. Übrigens ist in unserem Kapitel die gleiche nachdeuteronomische Hand, wie in 14, 1—18, tätig gewesen und hat namentlich V. 20b—26 eingelegt. Die Wirkung des unerwarteten, grimmigen הרצחת וגם ירשת V. 19 wird nicht der originale Verfasser, ein Meister im Effekt, durch vorgesetztes כה אמר יהוה verdorben haben.

Die Kapitel 2. Reg. 1 und 2 haben mit 1. Reg. 17—19. 21 zwar das gemein, dass sie sich auch um Elias drehen, sind aber doch wesentlich anders geartet. Bei Kap. 1 ist dies zugestanden. In der Tat besteht ein klaffender Unterschied zwischen der Grösse

des echten und dem Auftrumpfen dieses entstellten Elias. Gott ist in die Ferne gerückt und redet durch einen Engel (1, 3. 15; ganz anders wie I 19, 15), dafür ist der Prophet zu einem übermenschlichen Popanz geworden. Die Erzählung ist wohl abhängig von 1. Sam. 19, 18—24; auch formell enthält sie viel Unmotivirtes und reicht nicht an die Vollendung von I 17—19. Anders verhält es sich mit der Himmelfahrt Elias' 2. Reg. 2; jedoch steht man auch hier nicht auf dem Boden von I 17—19. 21. Elias und Elisa erscheinen in unzertrennlicher Einheit, wohnhaft zu Gilgal 2, 1, inmitten der Prophetenjünger daselbst, welche um den Zweck des geheimnissvollen Weges Bescheid wissen V. 2 und die beiden Meister sogar dabei begleiten V. 7. Allerdings auch nach I 19, 21 folgt Elisa dem Elias und dient ihm, aber trotzdem tritt letzterer hinterher (21, 18) gerade so einsam und meteorisch auf wie vorher und wird gewiss nicht vorgestellt als an einem festen Orte sesshaft, geschweige als Haupt zahlreicher Jünger. Durch diese Unterschiede gegen I 17—19. 21 wird nun andererseits eine Ähnlichkeit unseres Stückes mit den nachfolgenden Erzählungen über 249 Elisa begründet, die namentlich in 2, 19sqq. deutlich hervortritt und dazu veranlasst, dasselbe mit jenen in gleiche Gruppe zu setzen. Der Ort der Himmelfahrt scheint durch Mose's Grab bedingt zu sein. Mit 2, 12 vgl. 13, 14.

10. Ahabs Kampf gegen Benhadad 1. Reg. 20. 22 eröffnet eine andere Reihe von Erzählungen. Es sind drei Feldzüge a) die Belagerung Samariens 20, 1—21, b) die Niederlage der Syrer in der Ebene von Aphek 20, 22—34, c) Ahabs Tod in der Schlacht von Ramath[1] Gilead 20, 35—43. 22, 1—38. Die Verse 20, 35 beziehen sich gerade so auf 22, 1sqq., wie 20, 22 auf 20, 23sqq., vgl. V. 13. 14. 28. Aber sie sind erst später eingesetzt, da sie, wie 20, 43 vgl. mit 21, 4 zeigt, das 21. Kap. zwischen dem 20. 250 und 22. voraussetzen. Diese Weissagung eines Anonymus unter den Prophetenjüngern unterbricht ausserdem den innigen Anschluss von 22, 1 an 20, 34 und ist lediglich ein schattenhaftes Vorspiel dessen, was hinterher wirklich geschieht. Ebenso ist der namenlose propheta ex machina 20, 13. 14. 22. 28 bloss zum Zwecke eines detaillirten vaticinium ex eventu eingelegt; am besten gliedern sich V. 13. 14 dem pragmatischen Zusammenhange ein, stim-

---

[1] st. abs. רמה 2. Reg. 8, 29.

men indessen gleichwohl nicht dazu, denn wenn hier Ahab auf göttlichen Befehl die Initiative ergreift, so ist nach V. 12 vielmehr das Ausrücken der Syrer zum Angriff (שׂימו) das Motiv zu seinem Ausfall ihnen entgegen. Wie anders das Bild sich ausnimmt, welches die ursprüngliche Erzählung von dem Verhältnisse der Propheten zum Könige entwirft, sieht man aus Kap. 22. — Die Anschauungsweise und Stimmung von Kap. 20. 22 unterscheidet sich merklich von der in Kap. 17—19. 21 herrschenden. Von Elias ist keine Rede, dahingegen von 400 anderen Propheten Jahve's 22, 5. 6, die Ahab vor seinem letzten Feldzuge befragt. Der König ist durchaus die Hauptperson und erscheint in einem viel günstigeren Lichte. Obwohl er für seine Gemahlin den Dienst des tyrischen Baals in der Hauptstadt eingeführt und sich dadurch die Feindschaft von Männern wie Micha ben Jimla zugezogen haben mag, so hält er darum doch für sich und für Israel an Jahve fest — wie das denn auch durch die Namen seiner Söhne Ahazja und Joram und durch die Freundschaft mit Josaphat aufs unzweideutigste bezeugt wird. Er ist ein Mensch 20, 31 und ein Mann 22, 34sq., dem Feinde furchtbarer als ein Heer 22, 32; was er getan, wird gesagt, nicht wie er gewesen.

Von dem Verfasser, der Kap. 20. 22 geschrieben hat, stammt auch 2. Reg. 3, der Zug Joram's ben Ahab gegen Mesa von Moab. Vgl. die auffallenden Berührungen 3, 7. 11. 22, 4. 5. 7, die Vermeidung der Eigennamen der Könige (auch bei den doch jedenfalls dem Erzähler bekannten des Ahab und Joram), mit einziger Ausnahme Josaphats von Juda. Die Verhältnisse haben eine sichtliche Familienähnlichkeit mit denen von Kap. 22: Juda steht im Bunde mit Israel, Jahve hat vor dem Feldzuge Erfolg geweissagt, jedoch wie es 3, 10 dem Joram scheint „durch den Lügengeist", ein Prophet von der Opposition (3, 13) wird auf Josaphats Veranlassung nachträglich befragt, hier nicht Micha ben Jimla, sondern Elisa ben Saphat, der auf Elias' Hände Wasser gegossen hat (nicht: der Elias' Mantel trägt). Die Taten der Könige stehen im Vordergrund, für die Propheten herrscht wohl auch Interesse, welches aber nicht das Ganze färbt und die Linie des Volkstümlichen nicht 251 überschreitet. Volkstümlich, nicht wie 2. Sam. 9—20 historisch aus überlegener Sachkenntnis, ist überhaupt der Charakter sowohl unserer als der damit zusammenhängenden Geschichten, die trotz der Parteinahme Elisa's für den König von Juda 3, 14 zweifellos

samarischen Ursprungs sind. Das Wunder, dass in dem Wadi an der Südgrenze Moabs Gruben angelegt werden und voll Wasser laufen, verrät Lokalkenntnis in der Gegend al-Ahsa; s. Wetzstein bei Delitzsch, Genesis 4. Aufl. p. 567. Die Inschrift des Mesa deckt sich mit der kurzen Angabe 3, 5 und erzählt weitläufig den näheren Verlauf des Abfalles, der später die Ursache unserer Expedition wurde. Sie ist offenbar vor dieser letzteren verfasst.

In die Reihe I 20. 22. II 3 ist ferner 6, 24—7, 20 zu stellen, die mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhangende (6, 24 gegen 6, 23) wunderbare Befreiung Samariens von der Belagerung der Syrer. Vgl. 6, 24 mit 20, 1; 7, 9 mit 22, 2; 7, 12 mit 20, 18; die sympathische Schilderung (6, 30) und die Namenlosigkeit des Königs, der jedoch durch 6, 32 wie 3, 5. 13 als Sohn Ahabs zu erkennen ist; das Verhältnis Elisa's zu ihm, ganz wie in Kap. 3; die grosse Anschaulichkeit des Details, ohne dass man über den realen Zusammenhang ins Klare kommt: es sind Historien und zwar sehr wertvolle, aber keine Geschichte, obwohl wahrscheinlich die Abgerissenheit jetzt grösser ist als in der originalen Schrift, indem z. B. 6, 31. 33 (vgl. 3, 10) auf uns vorenthaltene Prämissen (dass Elisa zum Kampf und zum Aushalten darin getrieben hatte) hinweist. Der oft vorkommende Zug 6, 26—29 ist hier gleichwohl von individueller Originalität. Für die Zeit der Abfassung dieser offenbar samarischen Erzählung ist 7, 6 wichtig: Jahve liess die Syrer ein Geräusch von Wagen und Pferden und Truppen hören, und sie sprachen einer zum anderen: siehe der König von Israel hat gegen uns die Könige der Hitthäer und der Ägypter gedungen, uns zu überfallen. In Wahrheit kann es nur die Kunde von einem der damals schlag auf schlag sich widerholenden Einfälle der Assyrer in Syrien gewesen sein, welcher die Belagerer bewog plötzlich abzuziehen; wenn nun statt dieser ganz unbestimmte Könige der Hitthäer und Ägypter genannt werden, so ist das wohl ein Beweis dafür, dass dem Erzähler die assyrische Gefahr noch ziemlich unbekannt ist. 252

Es ist wohl nicht allzu kühn anzunehmen, dass auch 2. Reg. 9. 10 zu dieser Quelle gehört, der Sturz der Dynastie Omri durch Jehu ben Josaphat ben Nimsi. Der grössere historische Wert dieser prachtvollen Erzählung kann nicht dagegen sprechen; die dramatische Lebendigkeit der Scenen ist auch 6, 24—7, 20. I 22 bewunderswerth. Man darf aber Gewicht legen auf חדר בחדר

9, 2. 20, 30. 22, 25; חכה zaudern 9, 3. 7, 9; רכב הסוס 9, 18. 7, 14; הפך ידיו 9, 23. 22, 34; תפש חי 10, 14. 7, 12. 20, 18; חרא 10, 27. 6, 25 — auf die Stellung Elisa's zu Joram (wie in Kap. 3. 6, 24sqq.); auf den שליש 9, 25. 7, 2; auf die Freundschaft der Könige von Juda und Israel; am meisten aber auf die allgemeine Art der Darstellung, die Freude an den Sachen, das Abwesen des Urteils. Die nach Os. 1 lange fortlebende Teilnahme des Volks an dem schaurigen Untergange der bedeutendsten Dynastie Israels kommt hier noch deutlicher, wenn auch durch rein sachliche Mittel, zum Ausdruck als in 6, 24sqq. die Sympathie für Joram und I 20. 22 für Ahab. Das Interesse an den Propheten in dieser Quelle ist nicht gleichbedeutend mit prophetischer Tendenz; wahrscheinlich tritt es dadurch verhältnismässig stark hervor, weil sich die Auswahl der aufgenommenen Stücke darnach gerichtet hat, ob die Männer Gottes darin eine Rolle spielen (II 17, 13). Denn dass die Quelle mehr enthielt als uns jetzt daraus mitgeteilt wird, ist unzweifelhaft. Auch 2. Reg. 9. 10 (wozu 8, 28sq. nur in sachlicher aber nicht in formeller Beziehung steht) hat einst Prämissen gehabt, die gegenwärtig abgeschnitten sind. Die dadurch erwachsenen Schwierigkeiten des Verständnisses hat der Bearbeiter durch Parenthesen zu heben gesucht; 9, 14. 15a sprengen den notwendigen Zusammenhang zwischen V. 13 und V. 15b und stossen sich mit der kurzen Notiz V. 16 denn Joram lag dort. Ähnlich hat man über 9, 28. 29 zu urteilen, vgl. das zwiefache אתו. Die Bearbeitung hat sich indes nicht hierauf beschränkt, sondern weiter gegriffen. So enthalten 9, 7—10a die stehenden Phrasen; auf V. 5 muss sogleich ויפתח הדלת וינס V. 10 folgen, sonst wird die überraschende Plötzlichkeit der Erscheinung verdorben. Insonderheit haben einige Zusätze den Zweck, unsere Geschichte als Erfüllung der Weissagung Elias' 1. Reg. 21 zu erweisen: 9, 36. 37. 10, 10. 28sqq. Aber obwohl in der Tat eine faktische Beziehung waltet, so doch keine literarische zwischen 2. Reg. 9. 10 und 253 1. Reg. 21; s. p. 284. Dass 10, 28sqq. nicht der organische Schluss unserer Erzählung ist, steht ohnehin fest. Eine simple Glosse scheint der Satz 10, 6b (hinter dem Athnach) zu sein. Für Zeit und Ort der Abfassung kommt die Notiz 10, 27 in Betracht, man habe den Tempel des tyrischen Baal in Samarien zum Immondezzajo gemacht bis heute (עד היום, nicht das stereotype עד היום הזה).

Es scheint, dass auch 14, 8—14 ursprünglich eine samarische und keine judäische Erzählung gewesen ist, vgl. V. 9. 10 und אשר ליהודה V. 11. 1. Reg. 19, 3. Doch lassen sich keine Berührungspunkte mit den so eben behandelten Historien von Ahab Joram und Jehu nachweisen.

11. Schon bisher ist uns einigemale der Prophet Elisa begegnet, nicht wie Elias nur momentan von einsamer Höhe sein nacktes Wort in die dunstige Atmosphäre blitzend, sondern viel tiefer in die irdischen Angelegenheiten verwickelt, eine politischere und wenn man will realere Grösse, einflussreicher, aber in dem selben Grade niedriger. In einer anderen Gruppe lose verbundener Erzählungen ist nun Elisa die Hauptperson. Eine Reihe davon sind kurze Legenden aus den Kreisen der Prophetenjünger, in deren Mitte er erscheint 2, 19—25. 4, 1—7. 38—44. 6, 1—7. Als Schauplatz ist hier überall Gilgal vorausgesetzt, ein Ort, zwischen dem und Jericho in der Mitte Bethel liegt 2, 1. 2. Das Stück 6, 1—7 wird nicht bloss durch die Prophetenjünger und die Art, wie Elisa für sie sorgt, sondern ebenso durch das Lokal mit 4, 38—44 verbunden, vgl. 6, 1 המקום אשר אנחנו ישבים שם לפניך mit 4, 38 ובני הנביאים ישבים לפניו; dagegen ist in 5, 1—27 Samarien Elisa's Wohnort. Die beiden Geschichtchen 4, 38—44 werden durch die Hungersnot, auf der auch die Pointe von 4, 42—44 beruht, in gegenseitige Beziehung gesetzt. Da es nun 4, 38 heisst: und Elisa kehrte zurück nach Gilgal, so ist, vor dem Scenenwechsel von 4, 8—37, in 4, 1—7 Gilgal wiederum der Schauplatz, und wiederum befindet sich hier der Meister in der Mitte seiner Jünger. Es scheint darnach die Annahme nicht gewagt, dass, da die Gleichartigkeit dieser Anekdoten mit denen 2, 19—25 ins Auge fällt, in 2, 25 שב שמרון eine auf 3, 11 hinblickende redaktionelle Korrektur für ursprüngliches שב הגלגלה (4, 38) sei, zumal da nach 2, 1 gar nicht Samarien, sondern eben Gilgal der Ausgangspunkt gewesen ist.

Von diesen kurzen und gewiss nicht jungen Erzählungen unterscheidet sich die vom sunamitischen Weibe 4, 8—27 durch ihre Ausführlichkeit, durch die Vorstellung von Elisa als einem hohen und unnahbaren Herren 4, 13. 27, von Gehazi als seinem Minister. Aber sie ist wohl von vornherein als Supplement auf diese Stelle berechnet, da sie annimmt, dass der Prophet auf dem Wege von 254 Gilgal nach dem Karmel öfters über Sunem kam. Die Folge von 4, 37. 4, 38sqq. wird schon 8, 1 (Ankündigung der 4, 38 eintreten-

Hungersnot) vorausgesetzt, andrerseits entspricht die Folge von 4, 1—7. 4, 8sqq. derjenigen der ähnlichen Wunder Elias' I 17, 10 bis 16. 17—24. Vgl. die Reminiscenzen 4, 25 מנגד mit 2, 7. 15; 4, 30 mit 2, 4. 6; 4, 31 mit I 18, 26. 29; 4, 34. 35 גהר mit 18, 42; die Bekanntschaft mit dem Jehovisten 4, 16. Gen. 18, 10. 14.

In 5, 1—27 (Heilung Naemans) ist, wie gesagt, Samarien des Propheten Wohnort (6, 32); dem entsprechend ist der Horizont nicht so idyllisch begrenzt. Aus dieser Erzählung stammt wahrscheinlich Gehazi in 4, 8—36. Nach 6, 23 vgl. 5, 2 könnte man an einen engeren Zusammenhang von 5, 1—27 mit 6, 8—24 denken, aber in diesem letzteren Stück ist nicht Samarien der Sitz Elisa's; dass ebenso Gehazi nicht der Diener ist, würde in 5, 27 eine Erklärung finden, die jedoch beanstandet werden kann. Die Erzählung 8, 1—6, noch jüngeren Ursprungs als 4, 8—36, ist darum von Interesse, weil sie bereits einen Kreis von Wundergeschichten Elisa's kennt, und darauf das Siegel drückt, dass Gehazi der Referent sei 8, 4sq. Anderer, mehr geschichtlicher Natur ist 8,7—15, die Salbung Hazaels durch Elisa, die ebenso wie die Salbung Jehu's anderwärts dem Elias zugeschrieben wird. Doch ist auch diese Geschichte eine von denen, die sich um Elisa als Mittelpunkt drehen; er wird hier, sogar von Ausländern, als eine Art höheren Wesens behandelt, in einer Weise, die den p. 286—288 zusammengestellten Erzählungen fern liegt. Endlich gehört hierher noch 13, 14 bis 21. Obwohl jetzt durch 13, 25 und durch den Namen Joas 13, 14 an seiner Stelle fixirt, macht dies Stück doch keine Ausnahme von den verwandten darin, dass es gleichgiltig ist, wer der in Rede stehende König von Israel ist. Drei Schlachten, darunter eine bei Aphek 13, 17, schlug auch Ahab gegen die Syrer, freilich die letzte nicht glücklich; auch er schmiedete das Eisen nicht, da es heiss war.

12. Von Juda handeln sehr wenige Geschichten, 2. Reg. 11, 1 bis 12, 17. 16, 10sqq. 18, 13—20, 15. 22, 3—23, 27. Auffallender Weise ist darunter nur eine, worin ein Prophet bedeutsam hervortritt; doch aber ist auch bei den anderen der Grund der Auswahl religiöses Interesse gewesen, wie demnächst gezeigt werden soll. Untersuchen wir zuerst die durch das mächtige Eingreifen des Propheten Jesaias charakterisirte Erzählung über die Befreiung Jerusalems von den Assyrern im 14. Jahre Hiskia's 18, 13—19, 37. Für ihre Abfassungszeit kommen zunächst die dem Jesaias in den Mund

gelegten Worte 19, 7 in Betracht: siehe ich will ihn ein Gerücht 255
hören lassen, dass er umkehre in sein Land, und will ihn durchs Schwert fällen in seinem Lande. Die Meinung ist hier beim Referenten jedenfalls die, dass Sanherib bald nach dem vergeblichen Feldzuge gegen Hizkia im J. 701 ermordet worden sei; in Wahrheit hat er aber bis mindestens 684, wahrscheinlich bis 681 regiert (Smith, the assyrian eponym canon p. 90. 170). Unser Berichterstatter hat also nicht bloss 20 Jahre nach den Ereignissen geschrieben, sondern noch um so viel später als erforderlich ist, damit sich jene 20 Jahre so stark verkürzen konnten. Die Vorstellung in 19, 35—37 weicht von der in 19, 7 (vgl. 7, 6) etwas ab, aber auch hier verrät sich durch nichts ein Bewusstsein davon, wie gross in der Tat der Zwischenraum zwischen Sanheribs Rückkehr und seiner Ermordung gewesen ist, und auch hier erfahren wir über die wirklichen Gründe des plötzlichen Abzuges der Assyrer etwa ebenso viel wie Herodot (II 141) von den ägyptischen Priestern. Bestimmter können wir auf Grund von 18, 22 sagen, dass unsere Erzählung erst nach der Reformation des Josias geschrieben sein kann. Denn es steht fest, dass der Prophet Jesaias nicht auf die Beseitigung der Jahvealtäre hingearbeitet, diese also nicht in den Tendenzen der Zeit gelegen hat. In einer seiner spätesten Reden erwartet er von der Zeit der Gerechtigkeit und der Gottesfurcht, welche nach der assyrischen Krisis anbricht: dann werdet ihr eure silberbezogenen Schnitzwerke und eure goldbeschlagenen Gussbilder verunehren; hinaus damit, werdet ihr sagen! Hofft er also auf eine Säuberung der Anbetungsstätten Jahve's — denn dass er von Götzendienst redet, erhellt nirgends; vielmehr waren nach Kap. 2 die Jahveheiligtümer voll goldener und silberner Machwerke der Menschenhand — von abergläubischem Wust, so ist es klar, dass er sie nicht selber abgetan wissen will. Die Nachricht 18, 4. 22 muss also auf einer falschen Generalisirung beruhen, die ihrerseits vor der deuteronomischen Centralisation des Kultus nicht denkbar ist.

Die Verse 18, 14—16 fehlen in der Parallele Isa. 36, wo vielmehr 18, 13 gleich durch 18, 17 fortgesetzt wird. Kuenen[1]) macht darauf aufmerksam, dass Hizkia hier nicht weniger als fünf mal חזקיה geschrieben werde, während sonst V. 13. V. 17sqq. stets

[1]) Onderzoek I[1] 269sq.

חוקיהו. dass ferner die schändliche Treulosigkeit Sanheribs, welche man in Folge der Verbindung von 18, 14—16 mit 18, 17sqq. zwischen den Zeilen lesen müsste, im Folgenden durchaus unbekannt sei. Darnach ist es in der Tat wahrscheinlich, dass diese drei Verse später eingeschaltet sind; wie sich zeigen wird, aus keiner schlechten Quelle. Wenn dem so ist, so wird es nun aber fraglich, ob 256 sie an richtiger Stelle eingesetzt seien: man könnte denken, Hizkia habe sich in Folge der assyrischen Demonstrationen 18, 17sqq. doch schliesslich zur Unterwerfung bequemt. Doch ist diese Vermutung wohl unrichtig.

Was Sanherib selber über seinen Feldzug gegen die abtrünnigen Vasallen in Palästina sagt (Smith a. O. p. 67. 88. 131—136), läuft parallel mit 18, 14—16. Nachdem er mehrere phönicische Städte eingenommen und von einer Reihe von Königen Tribut empfangen hat, setzt er zunächst in Askalon den verjagten assyrischen Fürsten mit Gewalt wieder ein und wendet sich dann gegen Ekron, welche Stadt ihren dem Oberherrn treuen König Padi in Fesseln gelegt und dem Hizkia überantwortet hat; denn der letztere erscheint als die Seele des Aufstandes in diesen Gegenden. Die Ägypter, die wie immer ihre Hand im Spiele haben, rücken zum Entsatz der belagerten Stadt mit einem Heere an, werden aber in deren Nähe, bei Eltheke, abgeschlagen; Ekron fällt, wird grausam bestraft und muss Padi wieder zum Könige annehmen. Diesen hat nämlich Hizkia inzwischen ausgeliefert, und im Schrecken über die Eroberung seiner Festungen und die Entvölkerung und Verwüstung des Landes (Isa. 1), sich wieder als tributären Vasallen bekannt und eine hohe Strafe gezahlt, unter anderem 30 Talente Gold und 800 Talente Silber. Dies der assyrische Bericht. Er füllt, wenn man die 300 Silbertalente 18, 14 als syrische ansieht (= 800 babyl.), die vagen Angaben 18, 14—16 vollkommen passend aus, und indem er ihre Position hinter 18, 13 bestätigt, korrigirt er sie vielleicht nur in dem Punkte, dass die Unterwerfung — die keineswegs mit Auslieferung der Hauptstadt gleichbedeutend ist — wahrscheinlich erfolgt ist, als Sanherib noch vor Ekron stand, nicht schon weiter gen Süden nach Libna gegangen war. Über das weitere Vordringen gegen Ägypten zu und über die Gründe des plötzlichen Abzuges schweigt der Grosskönig sich aus, weil nicht damit zu prahlen war. Die Schlacht von Eltheke, die nur als Zwischenspiel in der Belagerung von Ekron, als Abwehr des ägyptischen Entsatz-

heeres erscheint, ist kein bedeutendes Ereignis gewesen und weder mit 19, 9 noch mit 19, 35 zu combiniren; Sanheribs Inschrift redet nur von der ersten, nicht von der letzten und entscheidenden Phase des Feldzuges, wie das namentlich aus dem Lokal erhellt. Schrader Sayce Duncker identificiren auf Grund fehlender Vergleichungspunkte und tun dabei dem assyrischen Bericht noch mehr Gewalt an als dem biblischen. Man kann mit dem gleichen Rechte Mesa's Stele mit 2. Reg. 3, 6 sqq. (statt mit 3, 5), wie Sanheribs mit 2. Reg. 18, 17—19, 36 (statt mit 18, 13—16) combiniren.

An die Belagerung Jerusalems im 14. Jahre Hizkia's ist angeschlossen die Krankheit des Königs und die babylonische Gesandtschaft in dem selben Jahre 20, 1—19. Das späte Alter dieser Erzählung folgt zunächst daraus, dass sie zu der vorhergehenden ein nachgetragener Anhang ist, denn die Association der beiden in 20, 6 geweissagten Fakta erklärt sich nur aus ihrer Zusammengehörigkeit, wie sie denn auch in das gleiche Jahr fallen; die Rettung von der Krankheit ist gradezu als Vorspiel (אות) der Rettung von den Assyrern aufgefasst. In 20, 3 spricht Hizkia so als ob er die gegenwärtige Bearbeitung des Buchs der Könige gelesen und daraus sein Urteil über sich selber geschöpft habe. Durch 20, 16—17 werden wir in die Zeit des babylonischen Exils geführt. Die Gesandtschaft Merodachbaladans ist wohl historisch, hat jedoch einen ganz anderen Anlass und Zweck gehabt. 257

Was den Paralleltext Isa. 36, 1—39, 8 betrifft, worin 20, 4—11 (= 38, 4—22) anders redigirt und mit einem Liede Hizkia's vermehrt ist, so denkt man am natürlichsten, dass er aus dem Buch der Könige in das Buch Isa. übertragen sei, allerdings zu einer Zeit, wo letzteres noch nicht um Kap. 40—66 vermehrt war. Das Lied Hizkia's beweist nicht gegen, allerdings aber andrerseits die Vergleichung der Texte nicht für diese Annahme.

Die übrigen judäischen Erzählungen drehen sich alle um den Tempel und um die Massnahmen der Könige in diesem ihrem Heiligtum, welches eine Art Dépendance ihrer Hofburg gewesen zu sein scheint. An ästhetischem und ideellem Werte stehen sie sehr weit hinter den samarischen zurück, aber historisch sind sie zuverlässiger, nicht aus der Tradition, sondern wohl aus schriftlichen und amtlichen Quellen geflossen, wenn auch so wie sie uns vorliegen erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts geschrieben. In 2. Reg. 11 wird, unter Voraussetzung der Prämissen von Kap. 9, berichtet,

wie der Priester Jojada den sechs Jahre versteckt gehaltenen jungen Prinzen Joas unter dem Schutz der von ihm gewonnenen Leibwächter an einem Sabbath vor allem Volke innerhalb des Tempels
258 zum Könige proklamirt und die Tyrannin Athalia abgetan habe. Daran schliesst sich 12, 5—17 ein Bericht, dass Joas, nachdem er allerlei einlaufende Tempelgelder zuerst den Priestern zugewiesen und ihnen dafür die Last der von Zeit zu Zeit nötigen Reparaturen auferlegt hatte, später wegen der Pflichtversäumnis des Jojada und seiner Amtsgenossen eine andere Einrichtung traf, indem er nämlich die betreffenden Gelder in eine Art Gotteskasten werfen und diesen wenn es nötig ward ausschütten liess, um die Bauarbeiten am Heiligtum zu bezahlen. Mit diesem letzteren Stücke hängt aufs engste die Erzählung über die Reformation Josia's Kap. 22. 23 zusammen, deren hauptsächlicher Schauplatz ebenfalls der Tempel ist. Nämlich die Gelegenheit, dass der König Josia dem 12, 11 angegebenen Brauche gemäss seinen Schreiber abschickt, um bei der Ausschüttung des Gotteskastens zur Löhnung der Maurer und Zimmerleute zugegen zu sein, wird von dem Hohenpriester Hilkia benutzt, um ihm das Gesetzbuch als einen zufälligen Fund zu insinuiren. Die Verbindung ist nicht bloss eine sachliche, sondern auch die Ausdrücke von Kap. 12 kehren in Kap. 22 wieder, und es kann nicht der geringste Zweifel walten, dass 2. Reg. 11. 12. 22. 23 aus der selben Feder geflossen und folglich erst nach dem Jahre 621, vielleicht erst nach dem Tode Josia's geschrieben sind.
259 Ein Gleiches muss auch von der schwer abzugrenzenden Erzählung 16, 10sqq. gelten, die ganz in dem selben Geiste und Stile von König und Priester und Tempel handelt. Die Vermutung liegt nahe, dass zwischen diesen Stücken und der Beschreibung des salomonischen Tempelbaus ein enger Zusammenhang statt finde.

13. Neben den ausführlichen Erzählungen stehen die bereits p. 279 erwähnten kurzen und ziemlich locker zusammengestellten Notizen, und sie bilden den regelmässigen und notwendigen Inhalt des schematischen Fachwerks; vgl. I 14, 21—16, 34. II 13, 1—15, 38. Ihre Auswahl ist durch die gleichen religiösen Gesichtspunkte geleitet. Auf den chronologischen Eingang des Schema's folgt stehend der Satz, der das Urteil über den Wert des Königs hinsichtlich des Gottesdienstes ausspricht: er tat was Jahve wohl bez. übel gefällt; auch bei den allerkürzesten Regierungen, über die kaum ein Urteil möglich war, fehlt derselbe nicht. Bei den Königen von

Juda nun wird nicht bloss im Allgemeinen zwischen frommen und gottlosen unterschieden, sondern noch spezieller zwischen Hizkia und Josia einerseits, die ganz waren wie ihr Vater David (Sirac. 49, 4), und Asa Josaphat Joas Amasia Azaria Jotham andrerseits, die zwar auch taten was recht ist, aber die Höhen nicht abschafften. Sodann werden tatsächliche Angaben über das Tun und Lassen der Könige in Hinsicht auf den Kultus des jerusalemischen Tempels angeschlossen, namentlich bei Rehabeam Asa Josaphat Ahaz Hizkia Manasse. Nicht selten kommen Nachrichten über Kriege und auswärtige Beziehungen hinzu, auch hier schimmert die besondere Teilnahme an dem Ergehen des Tempels und seiner Schätze durch. Notwendig ist am Schluss eine eventuelle Mitteilung über den gewaltsamen Tod des Königs, mit Rücksicht auf das וישכב der Klausel, welches dann ausbleibt. Die Könige von Israel sind allzusammen gottlos, doch erscheint der Baalsdienst noch als Steigerung des Kälberdienstes. Gewöhnlich steht nur das allgemeine Urteil und die einförmige Angabe, der betreffende König habe gewandelt in der Sünde Jerobeams, der Israel sündigen machte; selten erfährt man sparsame Details (bei Ahab, Joram, Joahaz (= Ahaz Sept.), in drei auf einander bezüglichen Versen I 16, 32. II 3, 2. 13, 6). Die übrigen Mitteilungen sind analog aber gleichfalls viel magerer als bei den Königen von Juda und beziehen sich, bis gegen den Schluss, wo die Assyrer auftreten, beinah nur auf gewaltsame Regierungswechsel. Ein gleichmässiges und sachliches Interesse für den historischen Stoff zeigt sich nirgends; von den wichtigsten Herrschern, wie Omri und Jerobeam II, erfahren wir so gut wie nichts. In nicht wenigen Fällen beschränkt sich die Kunde, die wir über einen Regenten erhalten, auf die Namen 260 des Vorgängers und des Nachfolgers, d. h. auf den Inhalt der Anfangs- und Schlussformel des Schema's, dessen inniger Zusammenhang mit dieser Epitome somit auf der Hand liegt.

Der Schriftsteller, der dies Skelett des Buchs der Könige gebildet hat, steht mit Leib und Seele zu der Reformation Josia's. Die frühere Geschichte erscheint ihm beinah nur wie die negative Vorbereitung jener Epoche. Ohne zwischen Juda und Israel einen Unterschied zu machen, legt er an die frühere so gut wie an die spätere Zeit den gleichen Massstab der deuteronomischen Gesetzgebung; ja grade am allermeisten tut er es bei den ersten Herrschern, die er als Typen ihrer Nachfolger ansieht und als die Ur-

heber tatsächlich allgemeiner, nach seiner Meinung aber auf individuellem Abfall beruhender Zustände I 12, 25—31. 14, 21—31. Dass das Schisma der Nordisraeliten nicht bloss als politisches, sondern vor allen Dingen als kirchliches aufgefasst wird, ist das natürliche Ergebnis dieser judaistischen Betrachtungsweise. Charakteristisch ist dabei noch das Vergleichen der Herrscher sowohl aus der selben als auch aus den beiden verschiedenen Reihen. Ahab hat es schlimmer getrieben als seine Vorgänger, Hosea ist verhältnismässig besser gewesen; Hizkia und Josia werden über alle ihre Väter und David selber gleich gesetzt, dagegen die gottlosen Könige Juda's mit den verworfenen Herrschern Israel's auf gleiche Stufe gestellt (II 21, 13). Ein Passah wie das im 18. Jahre des Königs Josia, heisst es II 23, 22, sei nicht gefeiert worden von den Tagen der Richter an und alle Tage der Könige von Israel und von Juda. Es wird auf diese Tage vom Standpunkte einer neuen Zeit zurückgeblickt wie auf eine abgeschlossene Vergangenheit.

Woher hat aber dieser späte Schriftstetler seine sichtlich gute Information? Aus den jedesmal in der Klausel von ihm citirten Chroniken der Könige von Israel und von Juda? Wir wissen über den Inhalt dieser Werke nicht viel mehr, als was sich schon aus dem Titel ergibt, nämlich erstens dass sie aus offiziellen Quellen geflossen sein müssen, zweitens dass sie nicht diesen Quellen gleichbedeutend sein können. Denn es wird verwiesen nicht auf die Dibre hajjamim selber, die für jeden König zu besondern gewesen wären, sondern auf das Buch der Dibre hajjamim, welches die ganze Königsreihe umfasst und sich etwa so von ihnen unterscheidet wie Fabius Pictor von den Annalen der Priester. Dies Wenige reicht nun hin, um die sämtlichen ausgeführten Erzählungen, so weit sie Samarien betreffen, von der israelitischen Chronik auszuschliessen; denn dieselben enthalten teils prophetische teils naive Tradition, zeichnen sich aus durch blühende Darstellung und ent-
261 behren ganz des trockenen Tons der Akten. Auch zu Gunsten von II 14, 8sqq. hat man keine Ausnahme zu machen, da der Vers 13, 12, durch welchen jenes Stück allerdings für die israelitische Chronik reklamirt zu werden scheint, in der Interpolation 13, 12.13 vorkommt und keine Autorität hat; s. p. 278. Unter den judäischen Erzählungen wird die über die assyrische Belagerung Jerusalems, nebst Anhang, ebenfalls durch ihren keineswegs offiziellen Charakter von der judäischen Chronik ausgeschlossen. Dagegen was

die excerpirten Notizen betrifft, so passen sie sehr gut zu dem vermutlichen Charakter jener Chroniken, so wohl ihrem Inhalte nach, der sich lediglich mit den Königen, deren Kultuseinrichtungen, Kriegen und Bauten befasst, als auch ihrer Form nach, die sich nicht frei ergeht, sondern auf knappe faktische Data beschränkt — abgesehen natürlich von den leicht abzuscheidenden deuteronomischen Zutaten. Es ist doch auch zwar nicht notwendig, aber wohl das natürlichste, die Schlussformel des Epitomators, die übrige Geschichte des vorhin abgehandelten Königs sei da und da zu lesen, als eine Verweisung auf eben das Buch zu verstehen, woher er seine unvollständigen Excerpte genommen hat. Dass insbesondere die gottesdienstlichen Massnahmen der Herrscher mit zum Inhalte der Dibre hajjamim gehörten, ergiebt sich aus 2. Reg. 21, 17, wo es in einer beachtenswerten Variante von dem gewöhnlichen Ausdrucke heisst, die sonstigen Taten Manasse's und s e i n e S ü n d e, w e l c h e e r g e s ü n d i g t h a b e, stehe geschrieben u. s. w. Die Sünde, welche er sündigte, kann sich im Munde dieses Bearbeiters auf nichts anderes beziehen als auf die Einrichtungen im offiziellen Kultus, die Manasse traf, von denen er einige, aber eben nicht alle berichtet hat (21, 2sqq.). Schliesslich scheint es, dass auch die Geschichten von Joas ben Ahazia, Ahaz und Josia wenigstens ihrer Grundlage nach aus der judäischen Chronik stammen, da sie jedenfalls auf die gleiche Quelle zurückgehen wie die auf den Tempeldienst bezüglichen Data der Epitome[1]).

Betreffend das literarische Verhältnis der Epitome zu den in extenso mitgeteilten Erzählungen, so ist es die gleiche Hand, welche jene geformt und diese recipirt und bearbeitet hat. Auch bei den letzteren richtet sich die Auswahl oder Aufnahme nach einem 262 religiösen Interesse, sei es für die Propheten oder für den Kultus, auch hier findet sich die Bezugnahme der judäischen auf die israelitischen Stücke, vgl. II 11, 1sqq. mit 9, 27. 10, 12—14. Die deuteronomischen Zusätze, gelegentlich zu langen Betrachtungen an-

[1]) Wie oben p. 294 ein Zusammenhang zwischen 1. Reg. 6. 7 und den späteren Tempelgeschichten vermutet ist, so besteht eine formelle Ähnlichkeit zwischen den locker zusammengestellten Notizen über Salomo und denen der folgende Epitome. Mit Recht macht Ewald I³ 244 aufmerksam auf das häufige אז (meist cum imperf. = hoc anno?) 3, 16. 8, 1. 12. 9, 11. 11, 7. 16, 21. 22, 50. II 8, 22. 12, 18. 14, 8. 15, 16. 16, 5. Das Buch der Dibre Schelomo I 11, 41 ist vielleicht der Kopf der judäischen Chronik.

schwellend II 17, 7sqq. 34sqq., sind gleichmässig hier wie dort eingewoben und berühren sich formell, z. B. I 16, 2—4 mit 14, 7sqq. 21, 20sqq. II 9, 7sqq; 16, 30 mit 14, 9; II 8, 18. 27. 17, 17. 21, 13 mit I 21, 20sqq. Die Hauptsache ist, dass die beiden in der Form verschiedenartigen Elemente gegenwärtig nicht ohne einander bestehen können, sondern auf gegenseitige Ergänzung berechnet sind. In der israelitischen Reihe versteht man Ahia's Strafrede I 14 nicht ohne 12, 25sqq., Elia's Auftreten 17, 1 nicht ohne 16, 29sqq., den Aufstand Jehu's II 9 nicht ohne 8, 28sq.; der Schluss der Epitome setzt bei Ahab direkt an die vorhergegangene Erzählung an und wird bei Joram ben Ahab geradezu durch dieselbe ersetzt. Da nun die ausführlichen Darstellungen nicht ihrerseits von Haus aus die Epitome zur Prämisse haben, so ist der Epitomator als derjenige anzusehen, welcher sie recipirt und darauf von vornherein seine Excerpte angelegt hat; d. h. mit anderen Worten, er ist der eigentliche Verfasser des Buches der Könige. In der jüdischen Reihe ist der Sachverhalt bei II 18, 13 bis 19, 37 ein ähnlicher, dagegen ist bei den Tempelgeschichten die Beziehung zu den Excerpten noch weit enger und zwar so, dass es unmöglich ist z. B. in II 16 die beiden Bestandteile zu scheiden oder Kap. 22. 23 einer anderen Quelle zuzuschreiben als derjenigen, aus der 21, 1sqq. 18, 1—7 hergenommen sind. Thenius' Behauptung (a. O. p. XVII) dass die Epitome ursprünglich als besonderes Schriftwerk bestanden habe und erst nachträglich mit den unverkürzten Erzählungen verschmolzen sei, ist wenig überlegt[1]).

14. Wann hat nun der Schriftsteller, der dem Buche der Könige seine jetzige Gestalt gegeben hat, geschrieben? Nach II 25 (= Hierem. 52) könnte man denken, erst am Ende des babylonischen Exils, nach dem Tode Jojachins, vgl. כל ימי חייו 25, 30. Damit scheinen allerlei sonstige Stellen zu stimmen, welche die Zerstörung des Reiches Juda voraussetzen, z. B. II 17, 19. 20. 21, 10—15. (22, 20?) 23, 26. 27, um von I 8, 46sqq. hier zu schweigen. Aber bei näherer Betrachtung sind diese Stellen eher ein Beweis dafür, dass die eigentliche Abfassung des Buches der Könige noch vor dem Exil statt gefunden hat und nur nachträglich noch eine exilische oder (wenn nicht und) nachexilische Überarbeitung hinzugekommen ist. Sie sind nämlich allzusammen, man

---

[1]) Kuenen, Onderzoek[1] I p. 266sq.

kann nicht sagen interpolirt, aber doch nachträglich in die ältere deuteronomische Arbeit eingeschaltet. Am deutlichsten sieht man das bei 17, 19. 20; der ursprüngliche Verfasser sieht Juda, im Gegensatz zu Israel, noch nicht als exilirt an, V. 21 schliesst unmittelbar an V. 18, mit Überspringung von V. 19. 20. Wer diese beiden Verse eingelegt hat, hat auch V. 34b von וכתורה an zugesetzt und V. 35—41 angehängt, ohne zu beachten, dass vorher gar nicht mehr von der israelitischen, sondern von der späteren Mischbevölkerung Samariens die Rede gewesen. Nachdeuteronomisch sind beide Schriftsteller, aber es ist ein Unterschied zwischen ihnen wahrzunehmen z. B. in der Anschauung der Thora 17, 13. 17, 37. Dort heisst es ganz jeremianisch (vgl. 17, 15 mit Hier. 2, 5): Jahve bezeugte Israel (und Juda) durch alle Propheten und Seher also: bekehrt euch von eurem argen Wandel und haltet meine Gebote und Sätze, nach all der Thora, die ich euren Vätern befohlen und euch entboten habe durch meine Knechte die Propheten (Esdr. 9, 10. 11). Hier dagegen: die Sätze und Rechte und die Thora und das Gebot, welche er euch geschrieben hat, sollt ihr halten — die Thora ist hier ein anderer und viel unlebendigerer Begriff. In Betreff von 21, 10—15 ist wenigstens das nicht zu leugnen, dass V. 16 da fortfährt, wo V. 9 aufgehört hat und dass die dazwischen liegenden Verse diese Verbindung unterbrechen. Das selbe gilt von 23, 26. 27. Die ursprüngliche Absicht von Kap. 22. 23 ist eher die, zu erzählen, wie das drohende Unheil noch in zwölfter Stunde durch Josia abgewandt sei; doch kann man sich allerdings 22, 20 von einem unter Jojakim schreibenden Verfasser gefallen lassen, schwerlich aber 23, 26. 27.

Dass die wesentliche Formung des Buches der Könige noch während des Bestehens des jüdischen Reichs erfolgt ist, wird man ferner aus עד היום הזה II 8, 22. 14, 7. 16, 6 (Kuenen a. O. p. 263), was hier ohne Zweifel vom Epitomator und nicht aus seiner Quelle stammt, schliessen; desgleichen aus den genauen Angaben über die Samariter II 17, 24—34, welche einesteils von dem deuteronom. Interesse für den legitimen Kultus ausgehen, anderenteils auf einer präsentischen Anschauung beruhen, wie sie im babylonischen Exil nicht wohl zu haben war. Dagegen wird die Zerstörung des Reiches Israel von vornherein vorausgesetzt I 14, 14sqq. („dies schon jetzt und was erst nun!") II 13, 23 („vor der Hand"), woran man sich durch II 13, 5. 23 (מושיע wie Jud. 3, 9 u. s. w.) nicht irre machen lassen darf.

Mit Recht unterscheidet also Ewald[1]) zwischen einem primären und secundären Stadium der letzten Gestaltung unseres Buches. Dem letzten Bearbeiter gehören ausser dem Schluss allerlei durch ihre lockere Einfügung bemerkliche kleinere und grössere Zusätze an; so wohl auch I 12, 32—13, 32. Vor allem aber ist er es gewesen, der die chronologischen Angaben in den Anfangsformeln des Schemas — sie sind in beiden Reihen doppelter Art: Synchronismen und Summen der Regierungsjahre — so zurecht gemacht hat, wie sie jetzt vorliegen. Von ihm stammen zunächst die Synchronismen, die auf gewissermassen gelehrter Vergleichung eines Epigonen beruhen und einfach durch Rechnung aus den Summen abgeleitet sind[2]). Aber auch bei den Summen hat er seine Hand mindestens stark im Spiele gehabt. Denn schwerlich ist es Zufall, dass von der Epoche des Tempelbau's im 4. Jahre Salomo's an, welche bekanntlich die alte Geschichte halbirt (1. Reg. 6, 1), die Gesamtsumme der jüdischen Königsreihe bis zur Zerstörung Jerusalems sich beläuft auf 37 + 17 + 3 + 41 + 25 + 8 + 1 + 6 + 40 + 29 + 52 + 16 + 16 + 29 + 55 + 2 + 31 + 11 + 11 = 430 Jahre, zusammen mit den 50 Jahren des Exils, die bis zur neuen Epoche (= Gründung der zweiten Theokratie) hinzukommen, auf 480 Jahre. Ebenso lange dauert bekanntlich auch die erste dem deuteronomistischen Schema des Richterbuchs zu Grunde liegende Periode der alten Geschichte, von der Epoche des Auszugs bis zu der des Tempelbaues; und wie sich die 480 Jahre der tempellosen Zeit auf 12 Hohepriester und 12 Generationen zu je 40 Jahren verteilen, so werden 1. Chron. 5 von Azaria, der zuerst im Tempel fungirte, bis auf Josadak, der in die Gefangenschaft wanderte, 11 Hohepriester, inclusive des Exils also wohl 12 Generationen gerechnet. Von hier aus fällt nun aber weiter ein eigentümliches Licht darauf, dass auf die nordisraelit. Reihe 240 Jahre fallen, d. i. die Hälfte der 480jährigen Periode. Nämlich von Jerobeam I bis Joram kommen 98, von Jehu bis Hosea 144 Jahre. Aber die 98 ersten Jahre entsprechen 96 judäischen von Rehabeam bis Ahazia, und wenn man demgemäss die 24 Jahre Baesa's in 22 corrigirt, so erhält man

Jerobeam	22	Baesa	22	Omri	12	Ahab	22	Joram	12
Nadab	2	Ela	2			Ahazia	2		

[1]) Geschichte des Volkes Israel[3] I 227 sqq,

[2]) Jahrbücher für Deutsche Theologie 1875 p. 607 sqq.

D. h. die 8 Könige haben 96, die 4 und 4 je 48 Jahre, zwei die Durchschnittssumme 12, drei die man für unverhäitnismässig wichtiger ansah als ihre Nachfolger, haben jedesmal den Löwenanteil von 2 mal 12 und lassen jenen nur den Rest von 2 Jahren. An den 144 Jahren von Jehu bis Hosa participiren 9 Könige; die Art der Verteilung ist hier noch unklar; doch ist Gewicht darauf zu legen, dass 144 durch 9 aufgeht und 16 ergiebt[1]).

Daraus würde sich ergeben, dass die Chronologie in ihrer jetzigen systematischen Gestalt das allerjüngste im Buch der Könige wäre[2]). 265

Schluss. 266

Die Untersuchung der drei historischen Bücher des Alten Testaments hat gezeigt, dass die ursprünglichen Quellen nicht unbestimmt viele selbständige Erzählungen, sondern wenige grössere und zusammenhängende Schriften gewesen sind, die allerdings eine oder mehrere verbesserte und vermehrte Ausgaben durchlaufen haben. Was die Provenienz derselben betrifft, so lässt sie sich aus dem Inhalt erschliessen. Darnach wird die erstere grössere Quelle, welche die Geschichten von Gideon, Simson und Saul erzählt, im eigentlichen Israel geschrieben sein, dagegen die beiden folgenden, die von David handeln (1. Sam. 15—2. Sam. 8. 2. Sam. 9 bis 1. Reg. 2), in Juda oder Jerusalem; nach dem gleichen Prinzip lassen sich, mit einigen leicht bemerklichen Ausnahmen, die Quellen des Buchs der Könige dem einen oder dem andern Reiche zuweisen. Von ephraimitischer oder judäischer Tendenz ist je-

---

[1]) Schürer's Theol. L. Z. 1876 p. 540sq. und besonders E. Krey in Hilgenfeld's Ztschr. 1877 p. 404—408.

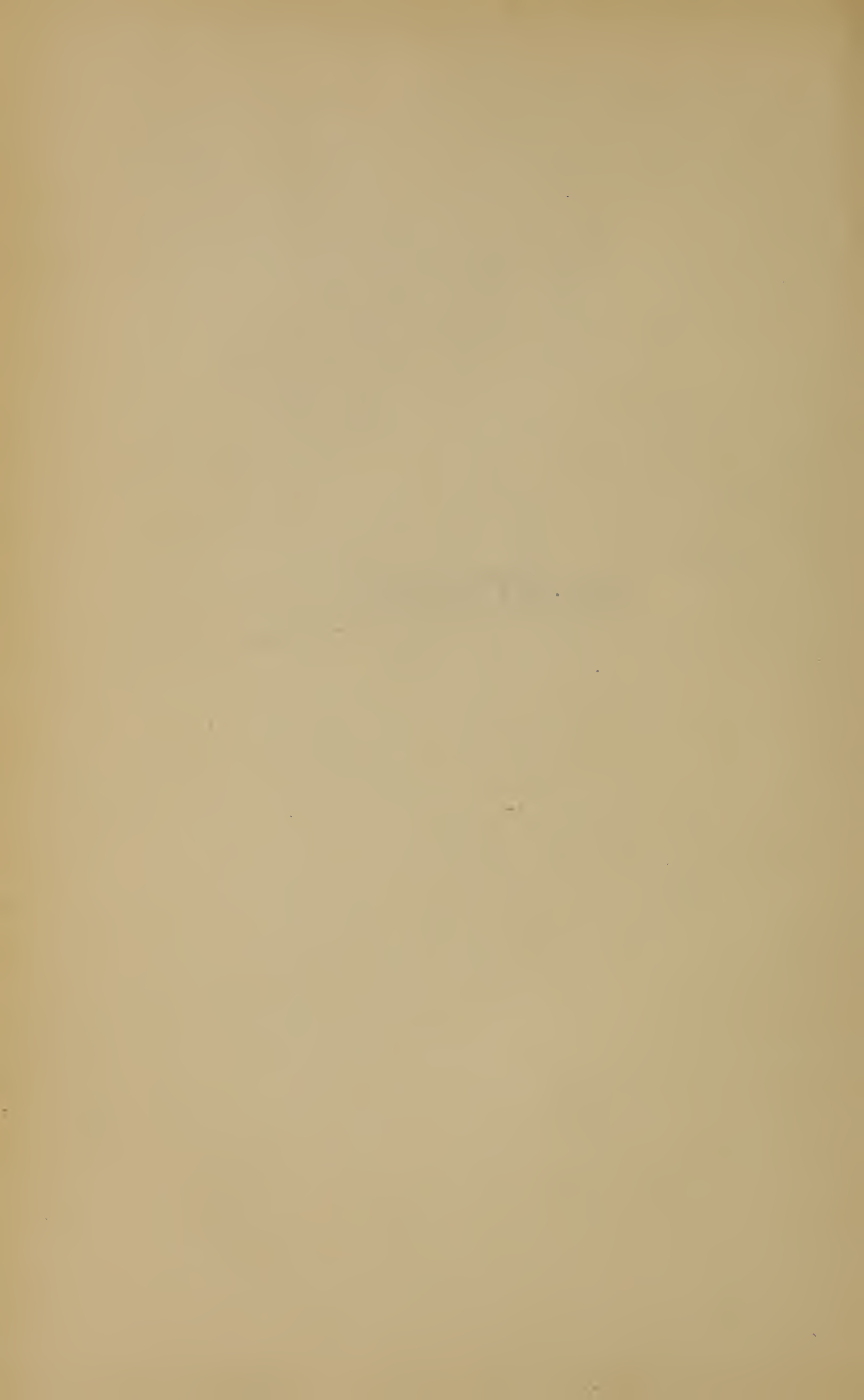
[2]) Die mit dem System ausser Beziehung stehenden Daten, die wohl aus den Dibre hajjamim selber stammen, werden natürlich von dieser Kritik nicht betroffen. Es sind aber auch nicht alle innerhalb desselben vorkommenden Posten künstlich. Diejenigen von Josia bis Sedekia werden durch Angaben Jeremia's beglaubigt:

2. Reg. 25, 8	586	— 11. Sedekia	— 19. Nebukadnezar
Hier. 33, 1	587	— 10. - -	— 18. - -
2. Reg. 24, 12	597	— 11. Jojakim	— 8. - -
Hier. 25, 1	604	— 4. Jojakim	— 1. Neb. 23. Jeremia

Wie hoch hinauf die chronologische Tradition reiche, lässt sich nicht ausmachen, doch wird noch bei Amos nach dem „grossen Erdbeben", erst bei Jeremias und den proph. Epigonen nach Königsjahren datirt.

doch in diesen älteren Schriften eigentlich gar nichts zu spüren. Was die Zeit ihres Ursprungs anbetrifft, so scheinen sie durchschnittlich nicht allzuweit von den Ereignissen abzuliegen; näheres lässt sich im Allgemeinen nicht ausmachen. Die Zusammensetzung zu grossen Geschichtsbüchern hat wohl schon vor der frühesten deuteronomischen Bearbeitung statt gefunden, wenigstens in den Büchern der Richter und Samuelis. Die deuteronomische Bearbeitung dagegen scheint es gewesen zu sein, welche in Richter, David (denn das wäre der passende Name für Samuelis), und Könige abgeteilt hat; denn die Anhänge Jud. 1, 1 —2, 5. 17, 1 bis 21, 24. 2. Sam. 21, 1 —24, 25 setzen einesteils diese Abteilung voraus und sind andererseits nicht mehr von der deuteronomischen Bearbeitung betroffen. Die letztere erstreckt sich im Übrigen über alle drei Bücher und verbindet sie mit dem Hexateuch. Ob sie überall von der selben Hand oder von den selben Händen herrührt, ist gleichgiltig; jedoch sind die Berührungen in dem chronologisch - moralischen Schema der Bücher der Richter und Könige so auffällig, dass man dies wohl annehmen muss und dann auch das dazwischen liegende Buch Samuelis nicht gut ausnehmen kann.

NACHTRÄGE.



Gen. 4, 22—24.

Der Doppelname Thubal Kain fällt auf. Thubal ist sonst der Name der Tibarener; warum nicht auch hier? Die Eisengewinnung ist ja die Spezialität der Tibarener. So könnten die Griechen etwa Chalyps zum Vater der Schmiede machen. Ist nun Thubal der generalisirte Eigenname, so ist Kain das personificirte Gattungswort für Schmid. Die Zusammensetzung Thubal-Kain enthält demnach eine Gleichung, wie Jahve-Elohim, Kanaan-Ham. Nach den Namen der Brüder, Jabal und Jubal, zu schliessen ist Thubal hier ursprünglich und Kain zugesetzt.

Das Lied Lamechs pflegt man als Schwertlied zu bezeichnen, in der Meinung es sei veranlasst durch die vorher berichtete Erfindung der (Waffen-)Schmiedekunst. Man muss sich jedoch hüten, diese Trümmer aus dem Zusammenhange zu verstehen. Durch den Wortlaut des Liedes selber wird jene Motivirung nicht angezeigt. Wenn darin auf die Schmiedekunst hingeblickt würde, so müsste Kain (V. 24), der Bedeutung des Namens wegen, billigerweise der Schmid sein. Wie könnte aber Lamech auf Grund der Erfindung des Schwertes sich über den Erfinder selber überheben? Die Verse enthalten eine gar keiner besonderen Veranlassung bedürftige Prahlerei eines Stammes (Stammvaters) gegen den anderen. Und wie die Araber sich besonders gern ihren Weibern gegenüber als grosse Eisenfresser rühmen, so macht es hier auch Lamech.

Gen. 6, 1—4.

Nach dem Zusammenhange mit 6, 1. 2 kann Jahve in 6, 3 nur sagen, er wolle die Vermischung zwischen Gottessöhnen, d. i. Engeln, und Menschen nicht länger dulden. Darnach ist רוחי auf

die Engel zu beziehen, auf den spirituellen Stoff, aus dem sie ebenso wie Jahve selber bestehen, während der Mensch Fleisch ist. Dieser Deutung von רוח widerspricht nun der letzte Satz: es sollen seine Tage 120 Jahre sein. Damit ist eine Herabsetzung der (bisher höheren) Lebensdauer der Menschen ausgesprochen: wenn dies die praktische Folge der vorhergehenden Erwägung ist, so kann man רוחי nicht von dem Stoffe der Götter und Göttersöhne verstehen, sondern nur von dem *die Kreaturen* durchhauchenden Atem *des Allmächtigen*, mit dessen Zurückziehung ihrem Leben die Grenze gesetzt wird. Dann aber fehlt eine logische Verbindung zwischen V. 3 und V. 1. 2; die Konsequenz V. 3 entspricht nicht ihren Prämissen V. 1. 2. Die Worte: es sollen seine Tage 120 Jahre sein — sind eine misverstehende Glosse zu לא רוחי באדם לעלם. Die Menschen leben ja schon vorher nicht ewig; 800—900 Jahre und 120 Jahre sind kein Unterschied wie Zeit und Ewigkeit. Und durch Herabsetzung der Lebensdauer würde das לא לעלם durchaus nicht erreicht; in dem Geschlechte (אדם) bliebe der Atem Gottes darum nicht minder ewig, weil er den Einzelnen nicht mehr so lange belebt. Endlich ist nach der Stellung von 6, 1—4 zu erwarten, dass der Entschluss V. 3 seine Ausführung finde in der Vertilgung des ganzen Menschengeschlechtes.

Von der Rücksicht auf die Glosse entbunden können wir als den allgemeinen Sinn des göttlichen Ausspruches in V. 3 erkennen, dass der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ein gewaltsames Ende gesetzt werden soll. Denn pflanzte es sich fort, so würde die Vermischung des Götterstoffes, des Geistes, mit dem Menschenstoffe, dem Fleische, in alle Ewigkeit nicht aufhören. Auch wenn die Gottessöhne sich nicht weiter mit den Menschentöchtern einliessen, sô blieben sie doch die Ahnherren des Geschlechts; ihr Blut — das in diesem Falle allerdings nicht Blut, sondern Geist ist — bliebe in der Race.

Im Einzelnen bereiten die beiden Worte ידון und בשגם V. 3 dem Verständnisse unüberwindliche Schwierigkeiten. Für לא ידון bietet die Septuaginta οὐ μὴ καταμείνῃ, und dieser Sinn (oder ein ähnlicher wie: es soll sich nicht vermischen) wird durch den Zusammenhang gefordert. Aus ידון aber kann er nicht herausgelesen werden; man wird also eine Verderbnis des hebräischen Wortes anerkennen müssen. Emendationen lassen sich nicht kommandiren, *jikkon* würde nicht passen, *jakûn* oder *jadôm* nur dann, wenn

der Text arabisch statt hebräisch wäre. Ebenso muss בשגם verderbt sein. Der Sinn des durch בשגם eingeleiteten Satzes ist in בשר הוא vollständig enthalten: die Grenze zwischen göttlichem und menschlichem Geschlecht darf nicht verrückt werden; die göttliche Substanz, der Geist, soll deshalb nicht im Menschengeschlechte bleiben, weil die menschliche Substanz Fleisch ist. In בשגם muss eine Kausalpartikel stecken (διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς Sept.), und es ist nicht nötig, wenngleich möglich, dass noch mehr darin steckt. Einen Verbesserungsvorschlag habe ich auch in diesem Falle nicht zu machen; es muss genügen, die Korruptel festzustellen. Doch will ich noch die zwei hauptsächlichen Meinungen der Exegeten über בשגם zu widerlegen suchen.

Einige sehen darin eine Zusammensetzung aus der Präposition ב, dem Relativum ש und der Partikel גם und übersetzen: „weil auch er Fleisch ist". Aber בש kommt im Hebräischen nicht so wie בד im Syrischen für weil vor, und גם ist hier nicht bloss sinnlos, sondern sinnwidrig. „Mein Geist soll nicht ewig im Menschengeschlechte sich fortpflanzen, weil es ebenfalls Fleisch ist" enthält einen absurden Widerspruch.

Andere leiten בשגם von dem Verbum שגג ab und übersetzen: „bei (wegen) ihrer Verirrung ist er Fleisch". Sie sind nicht etwa die Engel, sondern die Menschen, ganz das selbe wie er. Eine solche Enallage Numeri, innerhalb eines allerkürzesten Satzes, soll im Hebräischen unanstössig sein. Aber welchen Sinn hat denn die mit einer solchen Ungeheuerlichkeit belastete Übersetzung? „Weil das Menschengeschlecht ein dem Irrtum unterworfenes sündiges Geschlecht ist, deshalb ist es Fleisch" (Tuch) ist eine nicht in den Zusammenhang gehörige Wahrheit — oder richtiger Unwahrheit, denn es ist eine Umkehrung von Ursache und Wirkung. Delitzsch erläutert: „bei jener Verirrung zu widergöttlicher Lust geht der Mensch, das geistleibliche Wesen, wider seine ursprüngliche Beschaffenheit und Bestimmung ganz im Fleische auf". Dogmatik, keine Exegese. Abgesehen davon, dass die Verirrung, wenn ein solcher Begriff in diesem Zusammenhange überhaupt zulässig ist, auf seiten der Gottessöhne ist, nicht auf seiten der Menschentöchter, die sich jenen kaum widersetzen können, geschweige auf seiten des aus den ungleichen Verbindungen hervorgegangenen Geschlechtes, welches hier allein in Rede steht — wie kann der Mensch dadurch ganz im Fleische aufgehen, dass er sich nicht mit

Fleische, sondern mit Geiste vermischt? Er wird ja nicht zu sehr Fleisch durch jene Vermischung, sondern er bleibt es zu wenig; er überspringt die Schranken seiner Gattung, Fleisch zu sein. Das ist seine Schuld, d. h. sein Unglück. Die moralische Schuld haben die Gottessöhne, er büsst nur die Folgen. Die Moral hat in Gen. 6, 1—4 nichts mit der Schuld zu tun; von Moral ist hier keine Spur und zu Moralpredigt keine Veranlassung.

Auch V. 4 giebt zu Bedenken Anlass. „Die Nephilim waren auf Erden in jenen Tagen und auch noch später, indem die Gottessöhne eingingen zu den Menschentöchtern und diese ihnen gebaren[1]) — das sind die Gewaltigen, die vor Alters waren, die hochberühmten Männer". Diese Bemerkung, an sich zu wichtig, um so lose beigefügt zu werden, ist hinter V. 3 nicht mehr am Platze. Sie scheint erst allmählich zu ihrem jetzigen Umfange herangewachsen zu sein. Das וגם אחרי כן sieht aus wie eine Korrektur zu בימים ההם, entsprungen aus der Erwägung, dass ja noch zur Zeit Mose's solche Nephilim in Kanaan lebten. Der Schlusssatz המה הגברים וגו enthält eine euhemeristische Begriffsbestimmung der Nephilim. Ursprünglich sind diese nicht gleichbedeutend mit kriegerischen und berühmten Männern; eher mögen sie mit den Rephaim (Totengeistern) verwandt sein.

Man hat den Eindruck, dass Gen. 6, 1—4 stark verstümmelt ist und dass daran die Absicht mehr Schuld trägt als der Zufall.

Gen. 10, 8—12.

Durch den Nachweis, dass in Gen. 10 nicht bloss eine Völkertafel aus Q, sondern auch eine aus JE steckt, ist die Stellung der Verse 8—12, die man hier herausnahm und nirgendwo wieder einfügte, zugleich erklärt und gesichert. Die Genealogie von Q baut nur Namen und Zahlen auf und hat keinen Raum für etwas anderes[2]). Dahinein passt Nimrod allerdings nicht, wohl aber in die jehovistische Genealogie. Diese knüpft, wo sie kann, inhaltliche Notizen an die Namen und hat keine Angst, dass dadurch

[1]) Man kann אשר auch auf הנפילים beziehen und als Akkusativ über יבאו hinweg zu וילדו nehmen. Subjekt zu וילדו können dann ebenso gut die Menschentöchter wie die Gottessöhne sein; also entweder: „sie gebaren ihnen", oder „sie zeugten sich".

[2]) Nur in 5, 24 ist ein wenig Stoff an einem Namen hängen geblieben.

die Form gesprengt werden könnte. Wir können uns am besten einen Begriff davon machen nach Gen. 4, 17sqq.

Dort dient die Genealogie zugleich dazu, den Fortschritt der Civilisation zu verfolgen, die Gründer und Erfinder der wichtigsten Einrichtungen und Künste stufenweise vorzuführen (Kain, Jabal, Jubal, Thubal). Enos ist der erste, der den Namen Jahve's anruft, d. h. der Anfänger des Gottesdienstes[1]). Wenn von Noah nicht eine ausführliche Erzählung handelte, so würde er in der jehovistischen Genealogie wahrscheinlich als Stifter des Weinbaues figuriren, vielleicht auch als erster Schiffer.

So ist Nimrod der erste Reichsgründer auf Erden, und nach Art der alten morgenländischen Herrscher zugleich ein grosser Jäger. „Und Kusch zeugte Nimrod, der begann ein Gewaltiger zu sein auf Erden, und der erste Teil seines Reiches war Babel und Erech und Akkad und Kalne im Lande Sinear; von da ging er aus nach Assur[2]) und baute Nineve u. s. w.“ Den Hebräern war das babylonisch-assyrische Reich das Reich, und Nimrod als Gründer dieses Reichs — nicht des vorgeschichtlichen, sondern des geschichtlichen, wie aus der Aufzählung der Städte und auch aus der allgemeinen Art von Gen. 10 erhellt — war das Prototyp des Grossherrschers. Er repräsentirt zugleich König und Volk; das Volk ist die Familie des ersten Königs. Die Genealogie macht keinen Unterschied zwischen beiden, Heroen und Nationen stehen bei ihr auf gleicher Linie. Was von Nimrod gilt, gilt auch von Babel und Assur. Wenn also Nimrod von Kusch abstammen soll, so wird die mächtige Nation von Babel und Assur zu Kusch gewiesen. Kusch aber ist ein sehr umfassender und vager Name, der eine klare geographische und ethnologische Definition nicht zulässt; etwa so wie bei den Griechen Αἰθίοπες oder Ἰνδοί.

Das Präformativ N scheint darauf hinzuweisen, dass Nimrod den Hebräern durch Vermittlung der mesopotamischen Aramäer

---

[1]) Lies 4, 26 זה für אז und natürlich hechel für huchal, mit Septuaginta und Vulgata: iste coepit invocare nomen Domini. Vgl. hechel ausser 4, 26 auch 9, 20. 10, 8. Jahve ist hier nicht im Gegensatz gegen andere Götter, sondern ganz allgemein zu verstehen; ähnlich wie in der Redensart: ein gewaltiger Jäger vor Jahve.

[2]) Nicht „von da ging Assur aus“; denn „der erste Teil“ von Nimrods Herrschaft erheischt eine Fortsetzung, und Assur heisst Mich. 5, 5 Nimrods Land.

zugekommen ist. Dass die Aramäer das Imperfektum von מרד auf a bilden, macht keine besondere Schwierigkeiten, da die Hebräer und Araber es auf u bilden. Die Aramäer ihrerseits haben Nimrod wohl aus Marduk geformt, dem eigentlichen Namen des Nationalgottes von Babel, der Ursprungsstätte des Weltreiches. Sie haben uk als Endung betrachtet, wie in Nisroch, Phalloch (2. Reg. 15, 19 1. Chr. 5, 26 Sept.), Arioch.

Der syrische Gott Marri mit den Hunden, den ich früher zum Vergleich gezogen habe, heisst in Wahrheit einfach Mâr (Mâri), d. i. der Herr mit den Hunden (Nöldeke, DMZ. 1888 p. 473). Ein Jägersmann scheint auch er zu sein; eine weitere Beziehung zu Nimrod ist aber nicht nachzuweisen.

Gen. 14.

Ein sehr wichtiges Beispiel der Nachtragung einer ganzen Erzählung in die fertige Genesis. Wenn sich ergeben hat, dass das Kapitel weder zu dem ursprünglichen Bestande einer der fortlaufenden Quellen gehört noch nachträglich in eine derselben aufgenommen ist, so folgt, dass es sehr spät recipirt und ein äusserst junges Stück ist.

Der Glaube an die Geschichtlichkeit der Erzählung von Abrahams Siege über den Elamiterkönig Kedarlaomer, der durch Nöldeke den Todesstoss empfangen zu haben schien, ist neuerdings durch die Ergebnisse der Keilforschung wieder belebt worden. Die Namen der Könige des Ostens sind zwar nicht so wie sie lauten auf den Monumenten wieder gefunden, wohl aber, wenigstens teilweise, die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, auch wohl Analogieen ihrer Komposition. Es hat sich herausgestellt, dass Lagamar Name einer elamitischen Gottheit gewesen ist und dass es schon „zur Zeit Abrahams“ ein elamitisches Reich gegeben hat. Was hilft das aber zur Rettung von Gen. 14? Wie babylonische und elamitische Königsnamen etwa lauteten, konnte man noch zur Zeit des Berosus sehr gut wissen. Man kann, wie schon Nöldeke selber getan hat — ruhig die Möglichkeit zugeben, dass Amraphel, Arioch, Kedorlaomer und Tid'al wirklich einmal über ihre Länder geherrscht haben, ohne dass daraus im mindesten die Wahrheit dessen folgt, was in Gen. 14 über sie erzählt wird. Wenn das Subject nicht existirt, so fällt die Aussage von selber, das ist wahr. Aber man darf die Sache nicht umkehren und aus

der Wirklichkeit des Subjects auf die Richtigkeit der Aussage schliessen.

Nöldeke's Kritik ist unerschüttert und unumstösslich. Dass „zur Zeit Abrahams“ vier Könige vom persischen Meerbusen her eine Razzia bis in die Halbinsel des Sinai machen, dass sie bei der Gelegenheit fünf Stadtfürsten, welche im Toten Meere hausen, überfallen und gefangen fortschleppen, dass endlich Abraham mit 318 Knechten den abziehenden Siegern nachsetzt und ihnen den Raub abjagt — das sind einfach Unmöglichkeiten. Sie werden dadurch nicht zutrauenswürdiger, dass sie mit grosser Geflissentlichkeit in eine untergegangene Welt placirt werden. Der Erzähler baut diese untergangene Welt grösstenteils aus zerstreuten Materialien des Alten Testamentes auf. Adma und Seboim ist bei Hosea, d. h. in Israel, das selbe wie Sodom und Gomorrha bei Amos, d. h. in Juda; der Verfasser von Gen. 14 scharrt die vier Namen zusammen. Seiner Phantastik liegt die Schriftgelehrsamkeit zu Grunde. Die Glossen, die antiquarischen Notizen charakterisiren ihn. Die Angabe, dass im Toten Meere sich eine Asphaltquelle bei der anderen finde, ist für den Zusammenhang ganz wertlos — denn die Flüchtigen fallen nicht etwa in die Pechgruben hinein wie einige ingeniöse Ausleger annehmen; sie verdankt ihre Entstehung dem Lacus Asphaltitis, schildert das Aussehen der Gegend desselben, ehe er selber da war und soll den Schein der Gegenwart über das höchste Altertum werfen. Den selben Zweck hat es, wenn V. 13 ein wildfremder Mann namens Abraham uns vorgestellt wird als Eidgenosse der bekannten Amoriter von Hebron, Mamre, Eskol und Aner.

Alles das hilft natürlich nichts, um die wahre Zeit des Erzählers zu verdecken. Nicht bloss dadurch, dass er Dan für Laisch sagt, verrät er sich. Am durchsichtigsten ist der Priesterkönig von Salem, dem Abraham den Zehnten giebt, nicht von der Kriegsbeute — das wäre pragmatisch zu fordern —, sondern von allem was er hat. Salem ist der künstlich alte Name für Jerusalem. Melchisedek ist gleichbedeutend mit Adonisedek, Adonisedek seinerseits ist Korrektur oder Verderbnis von Adonibezek (Jos. 10, 1. Sept.)[1].

---

[1]) Auf eine Deutung der Namen der fünf Könige des Toten Meeres möchte ich mich nicht einlassen. Wer weiss, woher der Verfasser sie hat! Hätte er

Unrecht hat Nöldeke darin, dass Gen. 14 alt sei und uns die Gestalt Abrahams in einer zwar andersartigen aber gleichzeitigen Auffassung zeige wie der Jehovist. Abraham konnte nicht zu gleicher Zeit so gänzlich verschieden aufgefasst werden; die Sage hat nur einen einzigen Ausgangspunkt, und zwischen Sage und künstlicher Geschichte liegt ein weiter Zwischenraum. Die literarische Kritik beweist das späteste Alter von Gen. 14; Psalm 110 dagegen beweist nicht das geringste. Unrecht hat Nöldeke ferner darin, dass Gen. 14 mit grossem Geschick angelegt und vortrefflich erzählt sei. Vielmehr wird die Erzählung überwuchert durch Nebenumstände, die gar keinen pragmatischen Nutzen haben und nur dem antiquarischen Scheine dienen. Ist es geschickt, dass gar nicht gesagt wird, dass die drei Männer von Hebron mit Abraham gegen die Könige des Ostens ausgezogen sind, und dass es dann doch V. 24 vorausgesetzt wird! Die Gestalt des Melchisedek, die Nöldeke grossartig erfunden nennt, ist nur grossartig, wenn man an ihre Romantik glaubt; aber wenn sie erfunden ist, so ist sie tendenziös erfunden. Mit anderen Worten: mit dem Uralter fällt auch der Zauber der Erzählung. Die Juden konnten auch in später Zeit schön erzählen, allerdings nicht im Stil des Jehovisten, aber weit effektvoller, wie Dan. 5 zeigt. Allein Gen. 14 ist kein Beweis dafür.

Gen. 34.

Eine Reihe meiner Analysen hat Kuenen einer sehr fruchtbaren Kritik unterzogen, in den Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua, welche in der Leidener Theol. Tijdschrift[1])

---

sie selbst gemacht, so wäre der fünfte König nicht namenlos. Denn obwohl Bela (Bileam) sonst Personenname ist, so ist doch eine zweimalige Emendation: „und Bela König von Soar“ ausgeschlossen. Wohl möglich aber ist es, dass die 318 Knechte aus dem Zahlenwert von Eliezer geflossen sind.

[1]) I De aanwijzing der vrijsteden in Joz. 20 XI 1877 p. 467.
II De stam Manasse XI 1877 p. 478.
III De uitzending der verspieders in Num. 13sq. XI 1877 p. 545.
IV De opstand van Korach Dathan en Abiram XII 1878 p. 139.
V De godsdienstige Vergadering bij Ebal en Gerizim XII 1878 p. 297.
VI Dina en Sichem (Gen. 34) XIV 1880 p. 257.
VII Manna en Kwakkelen (Exod. 16) XIV 1880 p. 281.
VIII Israel bij den Sinai XV 1881 p. 164.
IX De geboortegeschiedenis van Gen. 1—9 XVIII 1884 p. 121.
X Bileam XVIII 1884 p. 497.

veröffentlicht sind. Er hat vorzugsweise gewisse Erzählungen auf das Korn genommen, in denen ein mir unklar gebliebenes weder zu JE noch zu Q gehöriges Element vorkommt. Er weist dies Element „der — noch nach der Vereinigung von JE + D + Q — fortgesetzten Diaskeuase“ zu, die sich im Allgemeinen in den Gleisen von Q hält, jedoch auch die differirenden Vorstellungen und Ausdrücke von JE + D kennt und gelegentlich einmischt, die den bestehenden Zusammenhang, welchen sie voraussetzt, manchmal nur retouchirt, manchmal gänzlich umarbeitet, manchmal durch grössere Einsätze eigener Erfindung ergänzt — genau so wie es die Chronik mit den älteren geschichtlichen Büchern macht. „Dass diese Auskunft an sich annehmlich ist — sagt Kuenen —, wird am wenigsten Wellhausen leugnen, der uns, besonders im letzten Teil seiner Abhandlung[1]), so deutlich gezeigt hat, dass manche Perikope, die wir zu Q zu rechnen pflegten, als spätere Erweiterung dieses Buches betrachtet werden muss.“

Ich bin von der Textkritik auf die literarische Kritik geführt worden, weil sich ergab, dass manchmal die Grenze nicht zu finden war, wo die Arbeit des Glossators aufhörte und die des Literators anfing. Ich bin dadurch früh mistrauisch geworden gegen die Manier, die hebräischen Geschichtsbücher als reines Mosaik zu betrachten, und haben diesem Mistrauen schon in der Vorrede zu dem Text der Bücher Samuelis p. IX sq. Ausdruck gegeben[2]). Bei der Untersuchung der Komposition des Hexateuchs hat sich mir dann herausgestellt, dass hier allerdings drei selbständige[3])

---

[1]) S. oben p. 132 sqq.

[2]) „Auf eine so mechanische Weise, wie man es sich jetzt im Gegensatz zu Ewald gewöhnlich vorstellt, sind überhaupt die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments nicht entstanden. Auch im Pentateuch sind nicht zwei oder mehrere grosse geschichtliche Zusammenhänge, die den selben Gegenstand haben, ursprünglich unabhängig von einander geschrieben, so dass der spätere von dem früheren keine Notiz nimmt. Vielmehr an einen Kern, in welchem zum ersten male die bis dahin vereinzelten Geschichten an einander gefügt wurden, setzten sich teils kleinere Stücke an, teils wurde das Ganze im Zusammenhange neu bearbeitet, vielleicht so, dass es selbst seinem wesentlichen Inhalte nach der neuen Bearbeitung von Anfang an einverleibt blieb, oder so, dass nur die Grundlinien seines Planes für diese massgebend waren, wodurch es einem späteren Redaktor möglich wurde, Altes und Neues zu kombiniren.“

[3]) Selbständig durchaus nicht in dem Sinne, dass sie unabhängig von

Erzählungsfäden fortlaufen, dass aber diese grossen Zusammenhänge nicht bloss zugeschnitten und leicht vernäht, sondern vor, bei, und nach ihrer (nicht zugleich erfolgten) Vereinigung erheblich vermehrt und überarbeitet worden sind, dass mit anderen Worten der literarische Process, wodurch der Hexateuch entstanden ist, sehr komplicirt gewesen ist und dass die sogenannte Ergänzungshypothese, in einem anderen Sinne als wie sie ursprünglich aufgestellt ist, in der Tat ihre Anwendung findet[1]). Jedoch das letzte Sediment, welches sich über das ganze Geschiebe oberflächlich lagert, habe ich, wenigstens in den erzählenden Partieen, nicht gehörig gewürdigt, namentlich da nicht, wo es auffallend stark hervortritt. Hier hat mich Kuenen, wie ich bereits an anderer Stelle dankbar gesagt habe, befreit von hangen gebliebenen Resten des alten Sauerteiges der mechanischen Quellenscheidung. Meiner Anerkennung, dass er den richtigen Weg gewiesen, tut es keinen Abbruch, dass ich in der Bestimmung des Umfanges des Eingreifens der spätesten Diaskeue nicht immer mit ihm einverstanden bin.

Was Gen. 34 betrifft, so schliesst sich Kuenen (a. O. 1880 p. 257sqq.) meiner Analyse im Wesentlichen an und rechtfertigt die Gesichtspunkte derselben gegen Dillmann[2]). Die Bruchstücke weist auch er zu J, den dominirenden Zusammenhang (= X) aber, mit dem ich nicht recht hin wusste, setzt er ganz auf Rechnung eines sehr späten Diaskeuasten, der an der Erzählung von J Anstoss nahm und sie von seinen korrekten Anschauungen aus gänzlich umgestaltete, aber dabei einige Brocken unverdaut lassen musste. Er argumentirt so:

1. Die Sprache von X ist mit der von Q sehr nahe verwandt, die Geistesart doch wieder nicht identisch; man erkennt also in dem Schreiben einen im Stile von Q arbeitenden Epi-

---

einander entstanden sind, sondern nur in dem Sinne, dass sie für sich einen vollständigen Zusammenhang darstellen, für sich verstanden werden können und müssen.

[1]) S. oben p. 11sq. 206. p. 137. 184. 186sqq. und vgl. Prolegomena 1886 p. 236. 308. 374 (Geschichte Israels I 1878 p. 238. 311sq. 364).

[2]) Genesis, 3. Aufl. 1875. In der 4. Auflage 1882 verändert Dillmann seine Position wesentlich und fährt dann fort: „gegen das Ergebnis erheben Wellhausen und Kuenen Einsprache". Auf solche Weise ist es leicht Recht zu behalten.

gonen. 2. X gehört zu keiner der fortlaufenden Quellenschriften, insonderheit nicht zu E; denn 35, 5 ist Glosse und 48, 22 beweist nichts. 3. Spuren einer Redaktion von dritter Hand, welche J mit X verband, sind nicht vorhanden; der Verfasser von X selber ist zugleich auch der Redaktor. Die Teile von J, welche er, als zur Festhaltung der Identität der Geschichte unentbehrlich, aufnahm, können nicht mehr herausgenommen werden, ohne dass in X etwas fehlt.

Über das innere Verhältnis der beiden Relationen lässt sich Kuenen folgendermassen aus. J hat wegen seiner Übereinkunft mit Gen. 49, 5—7 (nur Simeon und Levi verantwortlich für den Frevel) das Präjudiz höheren Alters für sich; X ist eine Korrektur von J. Als Inhalt von J lässt sich aus den Fragmenten erschliessen: Jakob und seine Söhne beruhigen sich über die Missetat gegen Dina, sie legen Sichem eine schwere Busse (aber nicht die Beschneidung!) auf und geben ihre Zustimmung zu seiner Ehe mit Dina; Simeon und Levi ermorden Sichem verräterisch und erregen dadurch den heftigen Zorn ihres Vaters. An diesem Berichte nahm der Verfasser von X Anstoss. Wie? Der Stammvater von Israel und die Mehrheit seiner Söhne sollten die Ehre von Israels Tochter ungerächt gelassen, in ihre Heirat mit einem Kanaaniter gewilligt, und über den nationalen Eifer von Simeon und Levi sich entrüstet haben? Unbedenklich nahm er für die beiden Eiferer Partei, zumal einer von ihnen Levi war. Aber dadurch war das Ärgernis nicht beseitigt. Dazu gehörte eine radikale Umgestaltung des alten Berichts, und zwar gerade eine solche, wie sie jetzt in Gen. 34 vorliegt. Denn darin stellen die Söhne Jakobs die gesetzmässige Bedingung, unter der man in der Theorie die Proselyten zuliess: keine Heiratsgemeinschaft als mit Beschnittenen. Aber der Vollzug dieser Bedingung ist ihnen noch keine Sühne für die geschändete Ehre Israels, sie legen es von vorn herein auf das Verderben des Verführers und seines Geschlechtes an und benutzen die Beschneidung zugleich zu diesem Zwecke. Bezeichnend ist der öfters wiederholte Ausdruck טמא, der nicht bloss entehren, sondern besudeln heisst und auf eine ganz bestimmte, in und nach dem Exil herrschende Anschauungsweise leitet.

Ich kann mich dieser einfachen Lösung nicht ganz anschliessen. Zu dem ersten Punkt der Beweisführung habe ich zwar nichts zu erinnern, als dass durch die nahe Verwandtschaft zwischen X und

Q die Möglichkeit nicht ausgeschlossen wird, dass in X eine ältere Quelle (neben J) zu Grunde liegt, die später in der Manier des Priesterkodex überarbeitet wurde. Gegen die beiden übrigen Punkte aber habe ich Einwendungen zu machen.

Daraus dass in Gen. 35, 1—4 von gefährdeter Lage Jakobs nichts zu merken ist und erst in V. 5 erklärt wird, weshalb er sich nicht zu fürchten braucht, zu schliessen, dass 35, 5 Glosse sei, ist gewagt. Folgerichtig müsste dann auch Gen. 37, 13. 14 gestrichen werden, wo die Söhne Jakobs friedlich als sei nichts geschehen bei Sichem weiden: denn ob etwas längere oder kürzere Zeit seit dem Frevel vergangen ist, macht für die Rache nichts aus. Übrigens steckt nicht bloss in 35, 5 eine Rückbeziehung, sondern auch in 33, 18—20 — wie mir scheint — eine Vorbeziehung aus E auf Gen. 34 [1]).

Der Art, wie Kuenen die Aussage Gen. 48, 22 durch die widersprechende 33, 19 zu paralysiren sucht, kann ich ebenfalls keinen Beifall schenken. Richtig ist, dass der Verfasser von Jos. 24, 32 beide Aussagen in der selben Quelle vorgefunden und geglaubt hat sie reimen zu können. Aber wegen Jos. 24, 32 anzunehmen, dass in Gen. 48, 22 ursprünglich von gewaltsamer Eroberung Sichems nichts berichtet gewesen sei, ist ein verzweifelter Schritt; weit wahrscheinlicher ist es, dass der Verfasser von Jos. 24 das בחרבי ובקשתי (48, 22) nicht berücksichtigt hat, weil es mit 33, 19 nicht zu stimmen schien [2]). Nun passt freilich, auch wenn man an dem

[1]) Ich habe (oben p. 50) 33, 19 wegen seines Widerspruches mit 48, 22 E abgesprochen, jedoch mit Unrecht, wie Jos. 24, 32 beweist. Mit Recht aber habe ich 33, 18 nach Abzug der Worte „als er von Paddan Aram kam“ zu E gerechnet. Man darf nicht ohne Not einen geschlossenen sachlichen Zusammenhang zerreissen; stammt V. 19sq. aus E, so muss man auch die unentbehrliche Prämisse V. 18 für E festzuhalten suchen. Es ist ja auch gar nicht die Art von Q, so zu lokalisiren wie es 33, 18 geschieht; vgl. 37, 1. Also 33, 18—20 ist ganz aus E. Nun lässt sich שלם V. 18 nicht verstehen; denn „Jakob kam wohlbehalten nach der Stadt Sichems“ ist eine unmögliche Übersetzung. Es ist שכם zu lesen: Jakob kam nach Sichem, der Stadt des Sichem. Diese auffallende Hervorhebung der Person des Sichem (auch in V. 19 אבי שכם) wäre aber ungerechtfertigt, wenn hinterher nichts von ihm erzählt wurde.

[2]) Der Verfasser von E wird die Objekte in 33, 19 und 48, 22 als verschieden angesehen haben, als handle es sich dort nur um das Temenos, hier um die ganze Stadt und ihr Gebiet. Ursprünglich sind es natürlich sich ausschliessende Varianten der selben Sage; 48, 22 hat einen dichterischen Anflug, ist schwerlich von E verfasst, sondern nur aufgenommen.

Wortlaute nichts ändert, trotzdem Gen. 48, 22 formell — ganz abgesehen von האמרי und בני חמור — nicht gut zu Kap. 34. Auf Grund dessen, dass alle seine Söhne gemeinschaftlich Sichem überfallen haben, kann Jakob unmöglich behaupten, er habe die Stadt mit Gewalt in Besitz genommen und dadurch das Recht gewonnen, über sie zu gunsten eines seiner Söhne mit Ausschluss der übrigen zu verfügen. Aber wenngleich Gen. 48, 22 keine formelle Beziehung auf Kap. 34 hat, so reicht der Vers doch aus zu beweisen, dass es eine alte Version gab, nach welcher Israel Sichem erobert hatte, nicht Simeon und Levi.

Am allerwenigsten gelungen scheint mir aber der dritte Punkt von Kuenens Argumentation. Er wirft die Frage auf, wie der Verfasser von X in V. 27 von „den Erschlagenen" reden könne, wenn nicht mit Rücksicht auf die Fragmente von J in V. 25. 26, welche er also voraussetzte und in seine eigene Erzählung aufgenommen habe. Es ist allerdings klar, dass in V. 27 etwas Ähnliches wie V. 25sq. vorausgesetzt wird, aber ebenso klar, dass V. 27 nicht von jemand geschrieben ist, welcher V. 25sq. fortsetzen wollte. Denn der hätte in V. 27 gesagt: die übrigen Söhne Jakobs, und in V. 25sq. hätte er nicht die widersprechenden Angaben[1]) in die Fragmente von J hineingebracht. Von dieser Evidenz ist ja die ganze Kritik von Gen. 34 ausgegangen. Der vollkommen abrupte Einsatz von V. 27 spricht auf das stärkste gegen Kuenens Meinung. Überhaupt ist es nicht zu begreifen, warum die von Kuenen hervorgehobene mangelhafte Redaktion von Gen. 34 beweisen soll, dass nicht ein Dritter die Hand im Spiel gehabt, sondern der zweite Erzähler selber die Sache besorgt habe. Der hätte ja, nach Kuenen, so frei wie möglich mit dem Stoffe geschaltet, also auch kein Bedenken getragen, alle Anstösse, Brüche und Unebenheiten zu beseitigen und auszugleichen. Wenn dagegen harte Übergänge und schlecht verdeckte Fugen vorkommen, so weist eben das auf einen Dritten, der an gegebene Stoffe gebunden war und darum ungeschickt, weil zaghaft, redigiren musste. Abgesehen davon übrigens glaube ich, dass ein so später Diaskeuast, wie Kuenen ihn sich denkt, das לא תגרע heiliger hielt als das לא תוסיף. Dass ein solcher gewagt hätte sich an dem bis zu seiner Zeit noch in-

[1]) Richtig ist nur Kuenens Bemerkung, dass V. 27 auch an diese widersprechenden Angaben in V. 25sq. keinen vollständigen Anschluss hat.

takten Texte von J so zu vergreifen und ihn so zu verschneiden, würde ich nur durch sehr starke Gründe gezwungen annehmen können.

Was endlich Kuenens Vorstellung über das innere Verhältnis der beiden Relationen betrifft, so bestreite ich ihre Möglichkeit nicht, finde sie aber nicht evident. Von der Tendenz aus, die K. dem Verfasser von X zuschreibt, konnte dieser allerdings in das Verdammngsurteil über Simeon und Levi nicht einstimmen, brauchte aber gar nicht alle Söhne Jakobs an ihre Stelle zu setzen. Es hätte ihm sogar näher gelegen, Levi allein das Verdienst des Eiferns zuzuschreiben (Exod. 32. Num. 25).

Nach alle dem komme ich jetzt zu folgendem Schluss. Mit der Annahme einer starken Überarbeitung von Gen. 34 durch einen Epigonen hat Kuenen Recht. Aber der Überarbeiter fand schon eine durch einen früheren Redaktor aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzte Erzählung vor. Ausser den bereits angeführten Gründen spricht dafür auch die in V. 13sq. eingeschobene Parenthese וידברו אשר טמא את דינה אחתם, welche jedenfalls dem Diaskeuasten, aber keinenfalls dem Verfasser von V. 13sq. angehört[1]). Die beiden Quellen sind J und E. Der Kern ihrer Differenz liegt lediglich darin, dass E Gesamtisrael an Stelle von Simeon und Levi treten lässt. Davon hängt es ab, dass die Bedingung der Beschneidung hier von Anfang an in verräterischer Absicht gestellt wird; denn die gute Treue von Gesamtisrael in dem Verfahren gegen Sichem lässt sich nur wahren, wenn Simeon und Levi allein den Vertragsbruch begehen. Wenn dem nun aber so ist, so ist die Beschneidung für E eigentlich unbequem. Sie hat hier nur als Mittel des Truges eine Stelle: das kann nicht das Ursprüngliche sein. Vielmehr wird es wahrscheinlich, dass E die Beschneidung aus J nolens volens herübernahm und dass sie in J ihre ursprüngliche Stelle hatte, wo sie bona fide dem Sichem auferlegt werden konnte. Allerdings birgt diese Annahme grosse Schwierigkeiten, die mich früher bewogen haben, sie völlig von der Hand zu weisen[2]). Aber man muss bedenken, dass die For-

---

[1]) „Und die Söhne Jakobs antworteten dem Sichem und seinem Vater Hamor mit Trug — sie meinten nämlich, er habe ja ihre Schwester Dina besudelt — und sagten zu ihm.“ Die Parenthese soll במרמה rechtfertigen; unter solchen Umständen war, ebenso wie im Kriege, Trug erlaubt.

[2]) Oben p. 49: „was dem Sichem in J als Kaufpreis auferlegt wird, ist nicht zu ermitteln, jedenfalls nicht die Beschneidung“.

derung, die nach meiner Meinung in J gestellt war, nicht die allgemeine Kinderbeschneidung ist, sondern die Beschneidung des Bräutigams vor der Hochzeit, in einem ganz bestimmten einzelnen Falle. Das verträgt sich mit Exod. 4, 25sq. und stimmt überhaupt zu der Art von J, solche alten Sitten gelegentlich auf ungezwungene Weise einzuführen. Vergleiche Prolegomena[3] p. 354sq. (über den Unterschied von Kultussage und Kultusgesetz), und Reste arabischen Heidentums p. 154.

Sichem ist zweimal von den Israeliten überwältigt. Zuerst überfielen Simeon und Levi die Stadt, ohne sie dauernd behaupten zu können; darnach wurde sie in Folge der Jud. 9 beschriebenen Vorgänge definitiv für Israel gewonnen. Es wäre möglich, daraus die Differenz von Gen. 48, 22 gegen 49, 5—7 zu erklären. Indessen die zwei Relationen von Gen. 34 auf verschiedene Ereignisse zu beziehen wird dadurch ausgeschlossen, dass in beiden der Anlass, die Schändung der Dina, der gleiche ist. Eine Art Einwirkung der definitiven Eroberung Sichems auf den Bericht von E kann allerdings zugegeben werden. Ich werde später Gelegenheit nehmen, auf den geschichtlichen Hintergrund von Gen. 34 zurückzukommen und die Beziehungen dieser Erzählung zu Jud. 1 und Jud. 9 zu prüfen.

Gen. 35.

In den Prolegomena[3] p. 343 (Geschichte Israels I 315) habe ich mit Unrecht 35, 16a. 19 zu Q gewiesen, in Rücksicht auf 48, 7. Aber 48, 7 wäre gar nicht nötig gewesen, wenn die Sache an richtiger Stelle in Q wäre erzählt worden. Jakob muss sie an ungeschickter Stelle nachtragen.

Ebendaselbst habe ich 35, 14 aus Q ausgelassen. Nämlich wenn der Vers zu Q gehörte, so wäre das der grösste Anstoss, den es für die Pentateuchkritik gäbe; vgl. Prolegomena[3] p. 39. 348 Anm. 1. Der Verfasser von Q müsste sich einmal völlig selber vergessen haben — was ihm nicht zuzutrauen ist. Nun konnte der Passus במקום אשר דבר אתו, welcher den Grund abgibt um V. 14 zu Q zu rechnen, leicht aus der Umgebung eindringen oder eingesetzt werden, da er in V. 13 und V. 15 noch einmal vorkommt. Streicht man ihn, so steht nichts im Wege, V. 14 entweder als ein Fragment aus J oder als Original von ויבן שם מזבח (E) V. 7 anzusehen, welche letzteren Worte dann spätere Korrektur wären.

Gen. 49.

„Die Zeit von Gen. 49 ergibt sich aus dem Spruche über Juda und Joseph. Auf Juda geht das von Ruben Simeon und Levi verwirkte Recht der Erstgeburt über. Er soll der Herrscher über seine Brüder sein, dem sie huldigen, ein vorzugsweise kriegerischer Stamm, der seine Faust den Feinden in den Nacken schlägt und sich mit der Beute in seine Berge zurückzieht, wie ein Löwe, der vom Raube heimgekehrt nun unnahbar und trotzig in seiner Felsenfeste lagert (V. 8sq.). In V. 10 wird die Hoffnung ausgesprochen, es werde das Scepter von Juda nicht aufhören noch ein Befehlshaber aus seinem Samen, bis dass der komme, dem der Gehorsam der Völker gebühre, d. h. der Messias: שילה als Ort aufgefasst ergibt Widersinn, man lese שלה nach Ezech. 21, 32 und tilge ולו. Da V. 11 über V. 10 hinweg an V. 9 anknüpft, so wird allerdings V. 10 später eingesetzt sein; aber auch abgesehen davon hängt die Bedeutung, welche Juda hier hat, ganz und gar und lediglich von David ab. — Joseph heisst 49, 26 der Gekrönte seiner Brüder, natürlich weil an ihm das Königtum über Nordisrael haftet. Die Pfeilschützen, die ihn arg bedrängen, aber nicht ihn zu überwältigen vermögen, können nur die Aramäer von Damaskus sein, deren Angriffen er ein Jahrhundert lang ausgesetzt war.“

So lautet eine in den späteren Ausgaben der Prolegomena nicht wiederholte Anmerkung in der Geschichte Israels I p. 375, die zur Begründung der Behauptung dient, dass erst mit dem Königtum Israel zu sich selber kommt, dass auch das geteilte Königtum noch nicht den Verfall bedeutet, und dass eben aus dieser Zeit die Literatur stammt, in der das Volk sein eigenes Bild auf weite Ferne abspiegelt; vgl. Prolegomena[3] p. 263 sq. 334 sqq. Ich füge einige Erläuterungen hinzu und beginne mit V. 10. Silo als Ortsname ist im Zusammenhange nicht zu gebrauchen, mag man nun die unmögliche Übersetzung „so lange man kommt nach Silo“ oder die mögliche „bis er kommt nach Silo“ vorziehen. Denn Silo war der heilige Mittelpunkt Josephs in der Richterzeit, der Stamm Juda wurde in dieser Zeit kaum mitgerechnet in Israel, geschweige dass er die Führerschaft gehabt hätte, „so lange man Jahve in Silo verehrte“, oder gar „bis er nach Niederwerfung der Kanaaniter triumphirend in Silo einzog“. Juda ist erst in die israelitische Geschichte eingetreten, als Silo längst zerstört und bedeutungslos war. Aber nicht bloss dieser, sondern jeder geschichtliche Termin passt

nicht hierher. Es muss ein idealer Termin gestellt sein: bis der Messias kommt. Mit Recht hat so die gesamte alte Exegese verstanden; vgl. Credner, Beiträge II p. 52 sqq. Die von mir vorgeschlagene Emendation flösst mir allerdings selber kein Vertrauen mehr ein. Man versteht nicht, warum ולו hinter שלה hätte eingesetzt sein sollen; eher wäre שלה als Glosse zu ולו zu begreifen. Aquila übersetzt: ἕως ἂν ἔλθῃ (Subjekt = der ungenannte Bekannte) καὶ αὐτῷ σύστημα λαῶν (Euseb. dem. ev. p. 372). Aber dass er שלה in seinem Texte nicht vorgefunden haben sollte, ist auf keine Weise denkbar.

V. 10 bedeutet: die Herrschaft Davids bleibt bestehen (לא יכרת), bis sie übergeht in die des Messias. Nun zieht dieser Vers allerdings nicht für das Ganze; er ist interpolirt. Denn nachdem gesagt ist: das Scepter wird von Juda nicht weichen bis der kommt, dem die Völker gehorchen — erwartet man nicht zu hören: er bindet seinen Esel an den Weinstock —; noch dazu mit Subjektswechsel. Aber auch wenn man von V. 10 absieht, so gelten doch die Aussagen V. 8 und 9 nur von dem durch David geschaffenen Juda. Vor David war Juda nichts weniger als der siegreiche Herrscherstamm, dem seine Brüder huldigten, vielmehr ebenso heruntergekommen wie Ruben, Simeon und Levi. Was ist überhaupt Juda ohne David!

Wie Juda wird auch Joseph mit dem Königtum gesegnet; er heisst der Gekrönte unter seinen Brüdern. Wir befinden uns also in der Zeit des geteilten Reiches. In diese Zeit werden auch die Kämpfe V. 23 sq. fallen, in denen Joseph zwar sehr bedrängt wird, aber doch tapfer aushält. Es ist ein Verteidigungskrieg — an die Eroberung Kanaans kann man somit nicht denken; auch nicht an Jud. 5, wo Joseph nur mittelbar beteiligt ist. Die Lage ist kritisch — die Razzien der Midianiter, denen durch Gideon und 300 Mann ein Ende gemacht wurde, genügen nicht sie zu erklären. Der Ausgang aber ist ehrenvoll — die Feinde sind also nicht die Philister, denen Joseph erlag. Es bleiben nur die Aramäerkriege übrig, das Hauptereignis in der Geschichte des Reiches Israel. Alle Zeichen weisen darauf hin[1]), vgl. Prolegomena[3] p. 335 sq. Dass die Ausleger diese Zeichen nicht erkannt haben, erklärt sich bei den einen aus der Schwäche ihres Glaubens an ferntreffende

---

[1]) auch der Pfeilkampf (Os. 1, 5. Skizzen I 39).

Weissagungen, bei den anderen aus dem Streben, noch immer zwischen der aufgegebenen Tradition und den inneren Indicien zu vermitteln, statt letztere allein entscheiden zu lassen.

In V. 22 wird Joseph בן פרת genannt. Die Aussprache *phôrat* will das Wort offenbar der Form und der Bedeutung von *phôrijja* annähern. Aber warum ist Joseph bloss ein Zweig des Fruchtbaums am Quell und nicht der Fruchtbaum selber? Es wird für פרת die Bedeutung *Fruchtland* gefordert. Auszusprechen aber ist es פְּרָת = אֶפְרָת = אֶפְרַיִם. Es ist eine Anspielung auf den alten Namen des fruchtbaren Berglandes, worin Benjamin und Joseph wohnen und von dem der Hauptteil Josephs sogar seinen Namen Ephraim erhalten hat. Die ursprüngliche Identität von Ephrat und Ephraim erhellt daraus, dass das von Ephraim abgeleitete Adjectivum Ephrati lautet.

Zum Schluss mögen noch einige charakteristische Auslassungen Dillmanns (Genesis [5] p. 457. 464. 466) angeführt werden. Er widersetzt sich dem Eindruck, dass in V. 8—10 die Grosstaten Davids vorausgesetzt werden. „Von einer Herrschaft Juda's über seine Brüder, einer Hegemonie desselben sagt Verf. nichts; dadurch dass Mose aus Levi und Josua aus Ephraim die persönlichen Häupter und Führer der Gesamtgemeinde waren, wird nicht ausgeschlossen, dass Juda in erster Linie im Kampfe stand; die ruhmvollen Vorkämpfe Juda's in den Kriegen um den Besitz Kanaans sind keineswegs das einzige, was Verf. an Juda preist, sondern nur ein geschichtlicher Beweis für die sieghafte, ihm inne wohnende Löwenkraft, um deren willen ihn seine Brüder loben und verehren müssen. Auffallend ist nur der Anachronismus, dass Jakob vom Kommen nach Silo spricht, überhaupt die Nennung eines Ortseigennamens in diesen sonst allgemein gehaltenen Sprüchen.“ Er leugnet, dass mit V. 23 sq. auf die Aramäerkriege Bezug genommen werde. „Da namentlich die arabischen Völker berühmte Bogenschützen waren, so denken jetzt die Meisten an Befeindung Ephraims und Manasse's durch arabische Nachbaren und Eindringlinge, sowie durch Kanaanäer in der Richterzeit; weniger passend an die Kriege mit anderen israelitischen Stämmen, die vielmehr durch Ephraims Übermut veranlasst waren. Übrigens setzt die Anknüpfung an V. 22 vielleicht Eifersucht der Feinde voraus; wenn demnach Alte und Neuere an die Gen. 37 sqq. erzählten Befeindungen Josephs in Kanaan und Ägypten dachten, so erlauben freilich die gebrauchten

Ausdrücke diese Beziehungen nicht, aber dennoch könnten in einem so alten Texte noch Erinnerungen an alte stammgeschichtliche Feindschaften, von welchen die Gen. 37 sqq. geschilderten nur die jüngste Umbildung wären, zu Grunde liegen. Die Deutung auf die Kriege der Syrer ist ebenso willkürlich, wie sie völlig ausserhalb des Gesichtskreises dieses alten Gedichtes liegt.“ Er will nichts davon wissen, dass wenn Joseph der Gekrönte seiner Brüder heisse, damit auf das Königtum im Josephstamme angespielt werde. „Denn das Königtum Nordisraels haftete gar nicht am Josephstamme, wenngleich dieser immer der wichtigste Bestandteil des Nordreichs war.“

Kurz, Dillmann leugnet die Tatsachen und stellt dafür alle beliebigen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten zur Wahl — weil er Anachronismen in der Genesis auffallend findet. In der Not fügt er aber selber einen fürchterlichen Anachronismus hinzu, indem er ישתחוו V. 8 mit verehren übersetzt. Juda vir laudatissimus reverendus! Joseph vir sane regius! Über dergleichen sollten wir hinaus sein.

Exod. 16.

Kuenen, Theol. Tijdschrift XIV 1880 p. 281 sqq. Ebenso wie bei Gen. 34, stimme ich auch hier Kuenen darin bei, dass eine starke Überarbeitung stattgefunden hat, gebe aber nicht zu, dass dieselbe nur einen Bericht von Q getroffen hat, und dass von JE in Exod. 16 keine Spur zu finden ist.

1. Kuenen beginnt damit, Exod. 16 von Num. 11 (JE) los zu haken: Exod. 16 werde in Num. 11 nicht vorausgesetzt, sondern in Num. 11 zum ersten male nicht bloss von den Wachteln, sondern auch von dem Manna erzählt. Aber die Wachteln sind in Num. 11 eine Ausnahme von der Regel, eine Unterbrechung in dem ewigen Einerlei des Manna; wenn die Pointe nicht verloren gehen soll, so muss also über das Manna längst vorher berichtet sein. Kuenen behauptet nun freilich, das Manna als das tägliche Brod Israels während der Wüstenwanderung könne ohne besonderen Bericht einfach vorausgesetzt werden, als bekannt aus der mündlichen Überlieferung. Also die Hauptsache, die Regel, soll ausgelassen und bloss eine vorübergehende Ausnahme erzählt sein? Wenn der Jehovist es nicht für nötig hielt dem Manna einen besonderen Bericht zu widmen, so hätte er überhaupt nicht zu schreiben brauchen, sondern alles der mündlichen Überlieferung überlassen kön-

nen[1]). Dass die ausführliche Beschreibung des Mannas Num. 11, 7—9 nur am Platze ist, wenn zum ersten mal davon die Rede ist, muss allerdings zugestanden werden; aber dergleichen Erklärungen lexikalischer Natur stehen sehr locker im Zusammenhange, und lassen sich leicht einsetzen und versetzen. Diese Instanz wird schon dadurch parirt, dass in V. 6 המן den Artikel hat. Jedenfalls bleibt es dabei: der Jehovist durfte die Herabkunft des Manna nicht in Num. 11 erzählen, musste sie aber überhaupt erzählen und zwar notwendig an früherer Stelle, hat sie also wahrscheinlich in Exod. 16 erzählt.

Kuenen meint freilich, dass Manna stehe dort nicht am richtigen Orte. Aber es kann nirgend anders stehen als sofort am Anfange der Wüstenwanderung; überall sonst ist es deplacirt und um so stärker deplacirt, je näher es an Num. 11 heranrückt: denn ehe es den Geniessenden zum Ekel werden kann, muss doch notwendig eine Zeit vergehen. Richtig ist nur, dass der Verfasser von Q seine Erzählung über das Manna nicht für die Stelle von Exod. 16, sondern für eine spätere Stelle bestimmt hat; und zwar einfach aus dem Grunde, weil er Manna und Wachteln auf eine Linie setzte und dadurch die Pointe seiner jehovistischen Vorlage verdarb. Ich möchte übrigens Kuenen fragen, aus welchem Grunde der Redaktor sich veranlasst fühlte, den Mannabericht von Q von seiner ursprünglichen Stelle weg nach Exod. 16 zu rücken? Er hatte ja nur Unbequemlichkeiten davon und musste unter anderem 16, 10 und 16, 34 korrigiren. Der Grund ist einfach der, dass Exod. 16 der richtige alte Platz für die Erzählung vom Anfange des Mannas war.

2. Dass von JE in Exod. 16 nichts stecke, beweist Kuenen ferner daraus, dass das Deuteronomium nichts von diesem Kapitel kenne und vom Manna eine ganz andere Vorstellung habe als die dort herrschende. Im Deuteronomium (8, 3. 5. 16. 29, 5) sei das Manna kein Brod, keine Wohltat Jahves, sondern eine schlechte Speise, bestimmt das Volk Hunger leiden zu lassen, es zu prüfen und zu züchtigen. Dagegen in Exod. 16 sei es, wie in Ps. 105, Brot, Brot vom Himmel, Segnung Jahves, damit das Volk sich sättige. Im Deuteronomium sei das wirkliche Manna noch zu er-

[1]) Z. B. die Bundeslade, von der doch Kuenen a. O. 1881 p. 172 selber sagt, sie hätte in JE nicht fehlen können.

kennen, in Exod. 16 sei dasselbe ganz aus den Augen verloren und ein Gewächs der Einbildung an die Stelle getreten. Wäre diese Ansicht richtig, so wäre der Deuteronomiker der richtige Rationalist. Sie ist aber viel zu scharf, und allzu scharf macht schartig. Manna kann ja allerdings dem gewöhnlichen Brote entgegengesetzt werden, aber doch ist es Brot (d. h. Speise) und eine Wohltat Jahve's; wunderbares Himmelsbrot — wie auch der Tau, der es mit sich bringt, vom Himmel kommt — und natürlich bestimmt, den Hunger zu stillen, nicht ihn hervorzurufen. Wo es zum ersten mal herabkommt, da werden nur seine guten Eigenschaften empfunden, und nur diese dürfen darum Exod. 16 hervorgehoben werden. Wenn es aber 40 Jahre lang in einem fort gesammelt und gegessen werden muss, so wird es einem zum Ekel und dient zur Prüfung: das ist der Übergang von Exod. 16 zu Num. 11. 21[1]). Das Deuteronomium blickt eben zurück auf das 40jährige toujours perdrix: daraus erklärt sich der von Kuenen viel zu stark aufgebauschte Widerspruch. Es fällt zugleich sein Hauptgrund für die wesentliche Einheit von Exod. 16: es gehe da überall eine und die selbe Vorstellung vom Manna durch und zwar nicht die des Jehovisten und des Deuteronomikers, sondern die nachexilische.

3. Die aus der Analyse von Exod. 16 selber geschöpften Gründe, dass hier neben Q auch noch Fragmente einer jehovistischen Version vorkommen, vermag Kuenen nicht zu entkräften. Eine scheinbare Bruchstelle hat er allerdings glücklich geheilt, dadurch dass er einfach V. 9—12 vor V. 6. 7 stellt und V. 8 streicht. Offenbar ist V. 8 eine Glosse zu V. 6. 7; sie kann V. 6. 7 mit an den Rand gezogen haben, so dass sie dann später mit V. 8 an falscher Stelle eingetragen und an der richtigen getilgt wurden. Auch darin mag Kuenen Recht haben, dass die Inconcinninät in V. 27 nur auf ungeschickte Darstellung zurückgeht. Andere Differenzen leugnet er jedoch vergebens. Ich habe eine solche darin erkannt, dass nach V. 16a jeder sammelt so viel er nötig hat, nach V. 16b jeder immer ein Omer. „Sehr wahr, — ruft Kuenen aus — aber wenn nun eines jeden Bedürfnis immer grade ein Omer war?“ Diese an sich wie mir scheint recht notdürftige Har-

---

[1]) Num. 21, 5 ist קלקל ganz sonderbar vokalisirt, wie ein arabisches Deminutiv auf u-â = u-ai (qulaiqil = qulâqil = qelôqēl).

monisirung versagt hier darum gänzlich, weil sich in V. 16 nicht zwei erzählende Aussagen, sondern zwei Befehle gegenüber stehen: sammelt so viel ihr essen mögt! sammelt für den Kopf ein Omer! Zu V. 16a gehört V. 18: es stellt sich nachträglich heraus, dass jeder genau ein Omer gesammelt hat — wenn das Befehl war (V. 16b), was wäre es Wunders? Ich habe ferner darauf aufmerksam gemacht, dass in V. 23 das Manna nicht roh gegessen, sondern gebacken und gesotten wird, während es doch nach V. 21 schmolz, sobald die Sonne heiss wurde. Kuenen findet auch darin keinen Widerspruch; es bleibt indessen ein Widerspruch, welcher Gewicht erhält durch das Sekundäre der auch in der Glosse Num. 11, 7—9 herrschenden Vorstellung, dass das Himmelsbrot überhaupt noch erst menschlich präparirt werden muss. Ich habe endlich in V. 14sq. und V. 31 eine nicht dem selben Schriftsteller zuzutrauende Wiederholung gefunden. Kuenen hält V. 15a für interpolirt; ich sehe nicht ein warum; jedenfalls ist der sonderbare Aramaismus מן kein zureichender Grund[1]). Aber giebt man die Interpolation auch zu, so fällt nur die doppelte Benennung, nicht die doppelte Beschreibung des Manna in V. 14sq. und V. 31.

Die Anstösse, die auch dann noch verbleiben, meint Kuenen auf Rechnung seines Diaskeuasten nehmen zu können. Aber wie kommt derselbe dazu, in einen einheitlichen Bericht, der ganz nach seinem Sinn war und seine eigene Anschauung völlig bestimmte, allerhand unbedeutende Einträge zu machen, die gar keinen Zweck haben, als den, Unordnung zu stiften und die Einheit der Vorlage zu zerstören?

4. Auf den weitaus bedeutendsten inneren Widerspruch in Exod. 16 geht Kuenen nicht näher ein. In Q V. 3. 6—14 ist von Brot und Fleisch (Manna und Wachteln) die Rede, in V. 4. 5 aber nur von Brot (Manna). Diese beiden Verse sind der harte Knochen, welcher sich der Auflösung in Diaskeuase entzieht. Es lässt sich nicht zweifeln, dass das Zusammenwerfen von Manna und Wachteln, wie es in Q geschieht, ungehörig und nicht ursprünglich ist; das Brot ist die Regel und das Fleisch ist die Ausnahme. Ja bei Q selber passen die der Kürze wegen mit dem Manna zusammen-

---

[1]) Das Sonderbarste ist, dass מן als מה gedeutet wird, während doch bekanntlich mân (was) eine junge Kontraktion des Syrischen ist, die im Westaramäischen nicht vorkommt.

gepackten Wachteln nicht in den Verlauf der Geschichte und müssen zum Schluss lautlos verschwinden. Sollte nun der Diaskeuast aus dem Berichte von Q das Ursprüngliche heraus divinirt und es in V. 4. 5 vorangestellt haben? Dergleichen kritische Spürkraft lässt sich ihm doch wohl nicht zutrauen.

Exod. 16. 4. 5 ist ein Bruchstück aus JE. Auch die Sprache ist jehovistisch: העם, אנסנו (Verbalsuffix), דבר יום ביומו, יום יום. Das Gleiche ist der Fall in V. 25—31, wie besonders die Verbalsuffixe beweisen. Das Sabbatsgebot hindert nicht, diesen Abschnitt zu JE zu ziehen. Wenn das jehovistische Werk in einem grossen Teile der Genesis lauter ätiologische Kultussage enthält, warum sollte es nicht auch im Buche Exodus die Aitia von allerhand wichtigen Einrichtungen des Kultus in seiner Weise erzählen dürfen? Was in V. 16—24 zu JE gehört — V. 6—15 ist Q — lässt sich nicht mehr ermitteln. Die Prämissen für V. 4. 5 aus JE sind ersetzt durch ähnliche aus Q.

Der Kuenen'sche Diaskeuast hat schon die Komposition von JE + Q vor sich gehabt und sie einer erneuten Bearbeitung unterworfen. JE scheint vor der Vereinigung mit Q durch die Hand eines deuteronomistischen Redaktors gegangen zu sein. Ich glaube aber nicht, dass das Sabbatsgebot erst von diesem Redaktor herrührt.

Exod. 19—34.

Mit meiner Herstellung der Dekalogerzählung, d. h. des geschichtlichen Zusammenhanges, in welchem die zehn Gebote von Exod. 20 ursprünglich gestanden haben (E), ist Kuenen (Theol. Tijdschrift 1881 p. 164sqq.) im wesentlichen einverstanden. Die wichtigste Änderung, die er anbringt, ist, dass er Exod. 20, 18—21 dazu rechnet und hinter 19, 15—19 versetzt. Das ist eine durchaus einleuchtende Verbesserung.

Kuenen ist auch damit einverstanden, dass das s. g. Bundesbuch mit der Dekalogerzählung nichts zu tun hat. Er geht aber einen Schritt weiter als ich und leugnet, dass dasselbe überhaupt hier im Zusammenhange irgend einer Erzählung von JE seine Stelle habe. In der Tat sprengt das Corpus den historischen Rahmen, und nur durch Künstelei gelingt es, es mit Exod. 19, 20 bis 25. 24, 1. 2. 9—11 in Verbindung zu bringen.

Gehört das Bundesbuch nicht zu J, wenigstens nicht an diese

Stelle von J, so wird dadurch der Platz für Exod. 34 frei, den ich vergeben hatte.

Es ist das bei weitem wichtigste Ergebnis meiner Untersuchung, dass wir in Exod. 34 ein anderes Zehnwort auf zwei Tafeln haben, in einer Erzählung, die genau ebenso anhebt wie die zu Exod. 20 gehörige und auch ebenso abschliesst, mit einem vierzigtägigen Aufenthalt Moses bei Jahve auf dem Sinai, nach Empfang der zehn Gebote [1]). Kuenen nimmt dies Ergebnis zum teil an, zum teil verwirft er es. Er giebt zu, dass in Exod. 34 ein selbständiger Bericht über die Bundschliessung am Sinai, eine vollkommene und ausschliessende Paralle zu Exod. 19 enthalten sei, aber er leugnet, dass die Parallele sich auch über Exod. 20 erstrecke. Wenigstens das leugnet er, dass die in Exod. 34 mitgeteilten Gebote ebenfalls ein Zehnwort auf zwei Tafeln seien.

Man sollte meinen, das stehe doch in V. 27. 28 nicht undeutlich zu lesen. Nachdem Jahve die betreffenden Gebote geredet hat, heisst es in unmittelbarem Anschluss daran V. 27sq.: „Und Jahve sprach zu Mose: schreib dir diese Worte auf . . . . und er war dort bei Jahve 40 Tage und 40 Nächte und schrieb auf die Tafeln die zehn Worte.“ Mose erhält also den Befehl, diese d. h. die eben vorher mitgeteilten Worte aufzuschreiben, und er vollzieht denselben, indem er die zehn Worte auf die Tafeln schreibt. So muss man verstehen, wenn man V. 27. 28 hinter einander liest. Kuenen aber nimmt V. 1. 4. 28 aus Exod. 34 heraus und sieht darin den Schluss der Dekalogerzählung Exod. 19—33 (E), wodurch dann V. 28 nicht auf V. 27, sondern auf V. 1 zurückschlägt. „Jahve sprach zu Mose: hau dir zwei Tafeln von Steinen wie die ersten, und ich will auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln standen, welche du zerbrochen hast (V. 1). Und er hieb zwei Tafeln von Steinen wie die ersten, und Mose machte sich am anderen Morgen früh auf und stieg auf den Berg Sinai, wie ihm Jahve befohlen hatte, und nahm zwei Tafeln von Steinen mit sich (V. 4). Und er war dort bei Jahve 40 Tage und

---

[1]) Ich bin dabei leider mit Goethe zusammengetroffen, wodurch ich in schlimmen Verdacht gekommen zu sein scheine. Ich kann aber versichern, dass ich mein Resultat schon hatte, ehe ich Goethe's Zwotafelgesetz kannte, welches in meiner ererbten Goetheausgabe noch nicht steht, und dass ich erst nachträglich von einem Greifswalder Studenten auf Goethes Aufsatz aufmerksam gemacht worden bin.

40 Nächte, ass nicht und trank kein Wasser, und er schrieb auf die Tafeln die zehn Worte (V. 28)." So erreicht Kuenen, dass die zehn Worte V. 28, die auf die Tafeln geschrieben werden, nicht diese Worte V. 27, d. h. die Worte V. 14—26, sind, und dass als Subjekt von er schrieb V. 28 zur Not Jahve angesehen werden kann.

Kuenen ist seiner Sache sehr sicher, mir kommt seine Kritik unmöglich vor. Ich begreife schon nicht, wie 34, 1. 4. 28 den Schluss zu Kap. 32. 33 (E) bilden sollen. Es ist überhaupt nicht nötig, dass in E die Herstellung der zerbrochenen Tafeln erzählt wurde. Wenn es aber geschah, so musste es bei der Einführung der Lade geschehen, zwischen 33, 6 und 33, 7. Am Schluss von Kap. 33 kann nichts anderes folgen als der Aufbruch vom Sinai [1]).

Hätte Kuenen Recht, so hätte der Redaktor dadurch, dass er V. 28 von V. 1. 4 löste und hinter V. 27 stellte, seinerseits das Verständnis hervorgerufen, dass die Gebote 34, 14sqq. die zehn auf die zwei Tafeln geschriebenen Worte gewesen seien. Denn er rechnet natürlich nicht auf das durch Quellenscheidung zu erzielende Verständnis, macht ein solches vielmehr, so weit an ihm liegt, unmöglich und will, dass man den Zusammenhang so, wie er ihn gestaltet, nehmen, in unserem Falle V. 28 mit V. 27 verbinden soll. Statt zu harmonisiren hätte also hier der Redaktor selber den bösesten Widerspruch verschuldet, der im Alten Testamente vorkommt.

K. wird ferner zu der Annahme gezwungen, dass in der selben Erzählung von dem selben Verfasser zweimal nach einander berichtet gewesen sei, Mose habe sich 40 Tage auf dem Sinai bei Jahve aufgehalten (24, 18 + 31, 18 = 34, 28). Aber dieser zweimalige 40tägige Aufenthalt Mose's bei Jahve auf dem Sinai ist in der selben Quelle doch ebenso anstössig, wie die von Kuenen selber als anstössig empfundene zweimalige Vorbereitung dazu (Kap. 19 = Kap. 34 init.). Nur aus Zusammenschweissung zweier Parallelberichte lässt sich diese Dublette begreifen; als wiederholter Zug einer originalen Erzählung ist sie höchst unwahrscheinlich und jedenfalls durchaus unannehmbar auf Grund eines so gewaltsamen Schnittes, wie Kuenen ihn macht, um V. 28 von V. 27 zu trennen [2]).

---

[1]) S. oben p. 95sq. 98. Zu den patristischen Citaten p. 100 lässt sich noch Clem. Recogn. I 36 hinzufügen.

[2]) Dass der Deuteronomiker einen zweimaligen 40tägigen Aufenthalt Mo-

Meine Bedenken sind noch nicht erschöpft. Bei Kuenen steht V. 27 in der Luft, und der Befehl כתב hat keine Folge. Der Subjektswechsel bei ויכתב V. 28 ist sehr hart und vor allem sehr unvorsichtig; wenn irgendwo, so war es hier geboten, das Explicitum einzusetzen und den Leser nicht zu dem Irrtum zu veranlassen, dass Mose, wie vorher, so auch bei ויכתב der handelnde sei[1]). Ausserdem: wenn Jahve die Tafeln mit eigenem Finger beschreibt, so braucht er sie sich auch nicht von Mose hauen und mitbringen zu lassen; und umgekehrt, wenn Mose die Tafeln schafft, so schafft er auch die Schrift. Und gräbt etwa Jahve 40 Tage lang die zehn Worte in Stein? während Mose müssig zuschaut und doch vor Eifer Essen und Trinken vergisst? Auch der Zwang, 34, 4 mit V. 1 gehen zu lassen und aus den Zusammenhang herauszunehmen, ist keine Empfehlung für Kuenens Kritik. Denn der Vers ist für V. 5 unentbehrlich, und zerreissen lässt er sich nicht.

Nach alle dem scheint mir der Versuch, V. 1. 4. 28 aus Kap. 34 herauszuheben, gänzlich verunglückt. Freilich ist es, wenn man diese Verse stehen lässt, notwendig anzunehmen, dass der Redaktor durch Hinzufügung von V. 1b und von כראשנים V. 1a. 4 die Brücke geschlagen hat, die von Kap. 32. 33 zu Kap. 34 hinüberführt[2]). Ist diese Annahme so willkürlich und unwahrscheinlich, dass sie auf jeden Fall vermieden werden muss? Sie ist vielmehr äusserst naheliegend. Wenn Kap. 34 überhaupt mit dem Vorhergehenden in eine Verbindung gesetzt werden sollte, so mussten die hier noch einmal erscheinenden zehn Worte auf zwei Tafeln notwendig mit den früheren verselbigt werden; denn ein doppeltes Zehngebot, ein doppeltes Zweitafelgesetz liess sich unmöglich zugeben. Der Redaktor gab also das Zweitafelgesetz Exod. 34 für

---

se's auf dem Sinai annimmt, beweist, dass er Exod. 34 an der jetzigen Stelle kannte. Über den Dekalog in Exod. 34 musste er wohl oder übel stillschweigen.

[1]) Man vergleiche, wie ausdrücklich 31,18. 32,16 hervorgehoben wird, dass Gott mit seinem Finger die Tafeln beschrieben habe.

[2]) Die Änderung von וכתבת V. 1 in וכתבתי ist wohl nicht dem Redaktor zuzuschreiben, weil zu dessen Zeit die 1. und 2. Person Sing. Perf. sich graphisch vielleicht noch nicht unterschieden haben. Vielleicht aber hat der Redaktor in V. 4 den ganzen ersten Satz geschrieben — wegen der Artikellosigkeit des zweiten לחת אבנים.

einen Ersatz des früheren zerbrochenen aus; nach einem öfters angewandten Recepte (Jos. 5, 2. 1. Sam. 11, 14). Wenn das nicht gelten soll, so gilt die gesamte Kritik der erzählenden Bücher des Alten Testamentes nicht; denn diese fusst überall auf der Annahme eines die verschiedenen Stücke in notdürftige Verbindung bringenden Redaktors.

Steht es nun fest, dass in Exod. 34 ein zweiter Dekalog steckt, so muss der Versuch gemacht werden, ihn heraus zu holen. Der Versuch wird durch die starke und in mehreren Stufen vor sich gegangene Überarbeitung des seltsamen Kapitels[1]) erschwert, indessen kaum in höherem Grade als es auch bei Exod. 20 der Fall ist. Es lösen sich aus Exod. 34, 14—26 zunächst sehr einfach folgende zwölf Worte aus[2]):

1. Du sollst keinen fremden Gott[3]) anbeten.
2. Gussgötter[3]) sollst du dir nicht machen.
3. Das Massothfest sollst du feiern.
4. Alle Erstgeburt ist mein.
(5). Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebten Tage ruhen.
6. Das Fest der Wochen sollst du halten
7. Und das Fest der Lese beim Wechsel des Jahres.
(8). Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer vor dem Herrn Jahve dem Gotte Israels erscheinen.
9. Du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen.
10. Das Fett meines Festes[4]) soll nicht bis zum anderen Morgen übrig bleiben.
11. Das Beste der Erstlinge deiner Flur sollst du zum Hause Jahves deines Gottes bringen.
12. Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen.

---

[1]) Vgl. oben p. 87sq. Ich bin aber jetzt nicht mehr davon überzeugt, dass in der originalen Erzählung von einer Bundschliessung die Rede war. Denn in V. 28 stossen sich „die Worte des Bundes“ und „die zehn Worte“; die letzteren sind älter, weil sie kein את vor sich haben.

[2]) Die Art, wie ich vor 14 Jahren den Dekalog von Exod. 34 rekonstruirt habe (oben p. 87 Anm. 2), ist nicht genug überlegt.

[3]) Der Singular für Gott lautet hier אל, der Plural אלהים: vielleicht beachtenswert.

[4]) Vgl. Exod. 23, 18. Prolegomena[3] p. 87 Anm. 1.

Um diese zwölf Worte auf zehn zu reduciren, müssen No. 5 und Nr. 8 herausgenommen werden. Das Sabbatsgebot drängt sich störend zwischen das Osterfest und die beiden anderen Feste ein. Nr. 8 ist eine vollkommen überflüssige Wiederholung der vorangegangenen Spezialgebote in allgemeiner Form und kann neben denselben nicht als besondere Nummer gezählt werden. Sowohl Nr. 5 als Nr. 8 konnten leicht anders woher entlehnt und hier zugesetzt werden.

Exod. 34 ist die Dekalogerzählung von J. Sie ist hintangestellt und gleichsam in die Rumpelkammer geworfen, weil es unmöglich war, sie mit der Dekalogerzählung von E (Exod. 19sqq.) zu vereinigen[1]. Die Korrespondenz der Parallelen von J und E legt bei dieser allerwichtigsten Perikope die Frage nahe, welches die ältere Version ist und welches die jüngere.

E dominirt, J ist verdrängt. Das Vorurteil für die Priorität von J, welches damit erweckt wird, wird bestärkt dadurch, dass die Form der Offenbarung in J altertümlicher und zugleich einfacher ist als als in E: Mose, nicht Jahve haut und beschreibt die Tafeln; der Gedanke eines Sprechens der Gottheit zu dem ganzen Volk liegt fern, Jahve redet nur mit Mose, wenngleich seine Worte für das ganze Volk bestimmt sind. Weiter dadurch, dass die 40 Tage, welche Mose in J braucht um die zehn Worte in Stein zu meisseln, in E keinen rechten Zweck haben, bis sie dann vom Deuteronomiker zu seiner Antithese von thora explicita und implicita benutzt werden (p. 90sq. 191). Die Entscheidung wird gegeben durch die Vergleichung der beiden Dekaloge.

Die beiden ersten Gebote von Exod. 34 sind nahezu identisch mit den beiden ersten von Exod. 20, nur ist in Nr. 2 das Verbot von Gussgöttern Exod. 34 erweitert zu dem Verbot jeder Art von Abbildern in Exod. 20. Über den Festkultus, der den ganzen Rest von Exod. 34 ausfüllt, steht in Exod. 20 kein Wort; er ist verdrängt durch den Sabbat. Umgekehrt fehlen in Exod. 34 die moralischen Gebote vollständig, welche in Exod. 20 die Hauptsache

[1] Einige Trümmer von J mögen allerdings in den Hauptfaden (E) hineingearbeitet sein. Ich verzichte aber darauf, den Zusammenhang von Exod. 34 nach vorn und hinten zu verfolgen und zu vervollständigen. Vgl. oben p. 96 Anm. 1.

sind. Aus diesem Tatbestande folgt mit Sicherheit, dass in Exod. 34 der ältere Dekalog erhalten ist — nach den Gründen, welche schon p. 87 Anm. 2 entwickelt worden sind.

Vgl. Encyclop. Brit. XIII (1881) p. 399. If the legislation of the Pentateuch cease as a whole to be regarded as an authentic source for our knowledge of what Mosaism was, it becomes a somewhat precarious matter to make any exception in favour of the Decalogue. In particular, the following arguments against its authenticity must be taken into account. 1. According to Exod. 34 the commandments which stood upon the two tables were quite different. 2. The prohibition of images was during the older period quite unknown; Moses himself is said to have made a brazen serpent which down to Hezekiah's time continued to be worshipped at Jerusalem as an image of Jehovah. 3. The essentially and necessarily national character of the older phases of the religion of Jehovah completely disappears in the quite universal code of morals which is given in the Decalogue as the fundamental law of Israel; but the entire series of religious personalities throughout the period of the judges and the kings, from Deborah, who praised Jael's treacherous act of murder, to David, who caused his prisoners of war to be sawn asunder and burnt, make it very difficult to believe that the religion of Israel was from the outset one of a specifically moral character. The true spirit of the old religion may be gathered much more truly from Judg. 5 than from Exod. 20. 4. It is extremely doubtful whether the actual monotheism which is undoubtedly presupposed in the universal moral precepts of the Decalogue could have formed the foundation of a national religion. It was first developed out of the national religion at the downfall of the nation, and thereupon kept its hold upon the people in an artificial manner by means of the idea of a covenant formed by the God of the universe with, in the first instance, Israel alone.

Zum Leviticus.

1. Die p. 146 Anm. 2 als unnötig bezeichnete Analyse von Lev. 1—7 ist in der Geschichte Israels I p. 77 sq. zum Teil nachgeholt. Da der betreffende Passus in den späteren Ausgaben der Prolegomena nicht wiederholt ist, so setze ich ihn her.

Die drei Stücke Lev. 4, 1—35 (Chattath), 5, 1—13 (Chattath-Ascham), 5, 14—26 (Ascham) sind von Haus aus nicht koordi-

nirte Teile eines Ganzen, sondern selbständige Aufsätze aus der selben Schule. Denn 5, 1—13 ist keine Fortsetzung oder Nachtrag zu 4, 27—35, sondern eine völlig unabhängige Darstellung der selben Materie, mit erheblichen Unterschieden der Form. An die Stelle der allgemeinen Systematik des Kap. 4 tritt hier der einzelne bestimmte Fall und seine Analogie, der Ritus wird weniger genau angegeben, die hierarchische Rangordnung kommt bei dem Vergehen nicht in Betracht. Auch wechseln in diesem Stück Ascham und Chattath mit einander in gleicher Bedeutung. In dem dritten Stück wird für den selben Fall ein Widder als Ascham gefordert 5, 17—19, für den im ersten ein Bock resp. eine Ziege als Chattath vorgeschrieben ist 4, 22. 27. Mit dem mittleren hat das dritte Stück zwar formell grössere Ähnlichkeit, aber als wahre Ergänzung desselben lässt es sich schon deshalb nicht ansehen, weil jenes nicht zwischen Chattath und Ascham unterscheidet. — Wenn man sich nach Lev. 5, 13—16. 20—26 richtet und V. 17 bis 19 nicht in Betracht zieht, so tritt das Ascham nur ein bei freiwilliger Erstattung widerrechtlich zurückbehaltenen oder angeeigneten Besitzes, namentlich der heiligen Abgaben. Die Sachen müssen dem Eigentümer mit einem Aufgelde von einem Fünfteil ihres Wertes erstattet werden, als Ascham kommt ein Widder dazu, der an das Heiligtum fällt. In Num. 5, 5—10 ist die Sache zwar ebenso, aber der Sprachgebrauch anders, denn hier wird das zurückerstattete Eigentum Ascham genannt und der Widder heisst איל הכפרים. Vgl. Lev. 22, 14.

2. Über das Verhältnis von Lev. 17 zu Deut. 12 (oben p. 152sq.) vgl. Prolegomena[3] p. 52sq., und Skizzen III (Reste arab. Heidentumes) p. 113sq., besonders p. 113 Anm. 2: „alle Schlachtung ist Opfer“ hat im Alten Testament zu keiner Zeit bedeutet, dass von jeder Schlachtung die Dankopferstücke abzugeben seien.

Zu dem Begriffe der Qodaschim (oben p. 160sq.) vgl. Skizzen III p. 166. Im Deuteronomium sind die Qodaschim im Gegensatz zu den Nedarim (den freiwilligen Darbringungen) die vorgeschriebenen und geforderten Privatopfer, die Festopfer, aus denen im Priestercodex blosse Abgaben geworden sind.

3. Es möge hier noch eine in der Geschichte Israels I p. 66sq. angestellte, in den späteren Ausgaben der Prolegomena aber weggelassene Untersuchung Platz finden, über die Bedeutung eines für die Sprache des Priestercodex sehr wichtigen Terminus.

Bei der Feststellung des Begriffs von כפר (Piel) wird man von Isa. 28, 18 absehen müssen, da das Wort hier ganz seltsam steht und die ad hoc angenommene Bedeutung obliterare sich nicht erweisen lässt; wahrscheinlich ist ותפר zu lesen, zumal ברית Femininum ist. Überall sonst kommt k a p p e r nur in einer dem Subst. k o p h e r entsprechenden Bedeutung vor. Das Etymon heisst d e c k e n.

Der ursprüngliche Sprachgebrauch — der religiöse ist immer abgeleitet — erhellt aus folgenden Beispielen. 1. Sam. 12, 3: „von niemand habe ich (der Richter Samuel) Kopher empfangen und meine Augen damit verhüllt“. Gen. 32, 11: „ich will sein Gesicht mit der vorausgesandten Gabe k a p p e r“. 2. Sam. 21, 3sq. „was soll ich euch tun und womit k a p p e r? — wir wollen kein Silber und Gold“. Vgl. von dem verwandten, aber nicht so specifischen כסה und כסות Gen. 20, 26: „die 1000 Silberlinge seien dir eine Decke der Augen“ und Iob. 9, 24: „das Gesicht der Richter bedeckt er“. Das Bedecken ist s. v. a. eine Schuld unangesehen machen; das sprachliche Object desselben ist indessen nicht die Schuld, sondern das Gesicht, die Augen (tropisch auch der Zorn) dessen, der sie rächen müsste. Hinsichtlich der Wirkung ist es zwar eins, ob die Decke über dem Gegenstande liegt, der nicht gesehen werden soll, oder über den Augen der Person, die ihn nicht sehen soll, aber die ursprüngliche Anschauung der Sprache stellt doch eben das Kopher nicht wie ein Kleid des Schuldigen, um seine Schuldblösse zu decken, sondern wie eine Augenbinde des Rächers vor. Das Subject des Bedeckens ist natürlich der Beleidiger, oder sein Vertreter. Das Mittel der Satisfaction, d. h. das Kopher, ist eine Gabe; das Geschenk macht den Sehenden blind (Exod. 23, 8). — Die Etymologie gerät bei dem Substantivum vor dem materiellen Inhalt mehr und mehr in Vergessenheit, es heisst Bestechung, Lösegeld (Amos 5, 12. Exod. 21, 30. 30, 12. Num. 35, 32), sogar einfach Äquivalent Isa. 43, 3. Soweit scheint es sich allerdings von dem ursprünglichen Tropus nicht zu entfernen, dass es Strafvertretung bedeutet; doch streift Prov. 21, 18 nahe an diesen Sinn heran; vgl. 2. Sam. 21, 3: V. 4. V. 6.

Der religiöse Sprachgebrauch a) des Alten Testaments a potiori unterscheidet sich dadurch, dass das Subject des Bedenkens (כפר, כסה) nicht der Schuldige, sondern der Beleidigte ist, nämlich Gott, und dass das Object nicht das Gesicht Gottes, sondern die

Schuld des Beleidigers ist. Bedecken bedeutet hier nicht: bedeckt machen, sondern: als bedeckt ansehen. Das Mittel der Bedeckung, das Kopher, fällt dadurch von selbst dahin. b) Im Priestercodex ist der Priester das Subject des Bedeckens (stets כפר), das Mittel ist das Opfer. Da dies dem ursprünglichen profanen Gebrauch entspricht, so sollte man nun auch erwarten, das Object sei פני יהוה, und dies ist gewiss das Ursprüngliche gewesen, um so mehr da ausserhalb des Priestercodex im gleichen Sinne immer gesagt wird חלה פני יהוה. Statt dessen ist das Object — auch nicht die Schuld (wie 1. Sam. 3, 14), sondern der Schuldige, wenn anders על und בעד einfach das Object einführen. Wahrscheinlich haben diese Präpositionen aber die Bedeutung für, zum besten, wo dann kapper absolut zu nehmen wäre = die Sühnungsgebräuche (kippurim) vollziehen. Dieser Sprachgebrauch entfernt sich am weitesten von dem Ursprünglichen, wie er auch die Scheidung des Priesters und des Darbringers voraussetzt. Man ist freilich zu seiner Erklärung unmittelbar auf das Etymon zurückgegangen: es kann aber nichts Verkehrteres geben. Das Mittel der Sühne ist hier vielleicht zum Teil die Gabe, hauptsächlich aber das Blut, das geopferte Leben (Lev. 17, 11). Darauf beruht der ganze Ritus der Sündopfer. — Ursprünglich scheint die Blutsprengung vielmehr Zeichen der Bundschliessung gewesen zu sein wie Exod. 24, 6[1]).

Num. 13. 14.

Kuenen (Theol. Tijdschrift XI 1877 p. 545sqq.) weist überzeugend nach, dass in dem Stücke Num. 14, 26—38 nichts von JE enthalten ist. Mit den Gründen, worauf die irrtümliche Ansicht, der auch ich mich angeschlossen habe, beruht, räumt er in folgender Weise auf.

Deut. 1, 39 hat im MT den gleichen Eingang wie Num. 14, 31: וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה. Da der Deuteronomist Q nicht kennt, so würde das beweisen, dass Num. 14, 31 zu JE gehöre. Aber in der Septuaginta Deut. 1, 39 fehlen die entscheidenden Worte[2]). Ein Beispiel, wie die Textkritik eingreift in die literarische; ähnlich wie Jos. 20.

---

[1]) Vgl. Skizzen und Vorarbeiten III 119sqq. 166.

[2]) In den Cod. Alex. sind sie nach dem MT. eingesetzt.

In Jos. 14, 6—15, einem mit Deut. 1, 19—46 genau verwandten Stücke, ist ועל־ארותיך V. 6, woraus hervorgehen würde, dass der Deuteronomist auch Josua neben Kaleb zu den Kundschaftern gezählt hätte, ein leicht begreiflicher Einsatz eines Späteren.

Num. 32, 6—15 darf als Leitfaden zur Scheidung der Quellen nicht benutzt werden, da dies Stück die Vorstellungen und Ausdrücke der verschiedenen Quellen mischt und somit der spätesten Diaskeuase angehört[1]).

Ohne die Annahme einer späteren Überarbeitung von Q 14, 26—38 wird man allerdings nicht auskommen.

Noch ein Wort über Kaleb[2]). Dass er als Kundschafter älter ist wie Josua, und wie es gekommen ist, dass Josua ihm beigesellt wurde, hat Kuenen gezeigt und damit die Priorität von JE vor Q erwiesen. Aber auch Kaleb selber ist als Kundschafter, so wie er in JE erscheint, sehr jung. Der historische Kaleb, der Bruder Jerachmeels und Othniels, gehört gar nicht zu Israel, sondern zu Kenaz oder Kain. Während die Israeliten nur auf dem Umwege über das Ostjordanland in das eigentliche Palästina gelangten, drang Kaleb von seinen ursprünglichen Sitzen im südlichen Negeb grades weges nach Norden vor und bemächtigte sich insbesondere der Stadt Hebron. Zur Zeit Davids wurde er noch von Juda unterschieden, hinterher aber verschmolz er mit diesem Stamme und erlangte darin wie es scheint sogar das Übergewicht. Was ist nun in JE Num. 13. 14 aus diesem Kaleb geworden? Er befindet sich als Vertreter des Stammes Juda mit unter den zwölf Kundschaftern und ist der einzige unter ihnen und unter allem Volke, der den Mut nicht sinken lässt und das direkte Vorgehen von Kades aus gegen Norden fordert. Zum Lohne dafür soll er allein von der ganzen Generation die Eroberung des gelobten Landes erleben und den Teil desselben zum Erbe erhalten, bis zu welchen ihn seine Reise geführt hat, nämlich die Stadt Hebron und ihre Umgebung. Die dreiste Behauptung, dass das nichtjudäische Geschlecht Kaleb und der judäische Kundschafter Kaleb nichts mit einander zu tun haben, schafft die auffälligen Berührungspunkte zwischen beiden nicht aus der Luft und scheitert völlig an Jos. 14.

---

[1]) Oben p. 104 Anm. 1 bitte ich Num. 32, 8 sqq. zu lesen statt 31, 8 sqq.

[2]) Vgl. Prolegomena[3] p. 370.

Wir haben damit zugleich einen Blick getan in die Entstehung von Num. 13sq. Der Gegensatz, dass Kaleb vom Negeb her direkt nach Hebron vordringt, und dass die Israeliten um das Tote Meer herum müssen und über den Jordan gehen, gehört zu den Elementen der Geschichte von den Kundschaftern. Ihr eigentliches Problem aber ist die Erklärung des langjährigen Aufenthaltes des Volkes in der Wüste bei Kades, welcher am allerfestesten in der Erinnerung an die Zeit Moses haftet. Da schliesslich das westliche Palästina das Land wurde, worin sich die Israeliten, ihrer Hauptmasse nach, auf die Dauer niederliessen, so schien es sich von selbst zu verstehen, dass sie von Anfang an kein anderes Ziel in das Auge gefasst hatten. Wenn sie nun, statt sofort darauf los zu gehen, lange Jahre in der Gegend von Kades schwärmten, so war dies Haltmachen vor dem Tore völlig unnatürlich und nur begreiflich in Folge göttlicher Hemmung zur Strafe einer Schuld. Um so mehr musste das so scheinen, da man ja immer ein Volk von drittehalb Millionen und ausserdem ein Kulturvolk im Sinne hatte. Für ein solches wäre allerdings der Aufenthalt in jener Gegend eine Strafe der allerschlimmsten Art gewesen, während er den Ansprüchen der Hirten von Gosen, die wenig zahlreich und an die Wüste gewöhnt waren, zur Not genügte[1]).

Es ist natürlich die Unwahrscheinlichkeit selber, dass die Israeliten unfreiwillig, bloss um ihre Strafe abzubüssen, sich so lange haben in der Wüste zurückhalten lassen, bis die ganze Generation der Ungehorsamen ausgestorben war. Welche Mittel konnte Moses haben sie dazu zu zwingen? Man hat keinen Grund anzunehmen, dass es nicht im Plane der Auswanderer gelegen hätte dort zu bleiben, wo sie in Wirklichkeit während der ersten Generation geblieben sind. Die Wüste von Kades hat sie nicht gegen ihren Willen festgehalten, sondern ist einfach das Ziel gewesen, auf das sie ihr Absehen gerichtet hatten. Es ist sogar sehr die Frage, ob sie anstatt sogleich den graden Weg auf dies Ziel einzuschlagen vorher noch den Zug nach dem Sinai unternommen haben, der elf Tagemärsche südöstlich von Kades liegt. Vgl. Prolegomena³ p. 357sqq.

---

[1]) Ein Jahr bei Kades oder vierzig Jahr bei Kades macht, hinsichtlich der Schwierigkeit der Ernährung von Menschen und Vieh, keinen wesentlichen Unterschied. Die Apologeten verwandeln die Wüste in einen fruchtbaren Garten; es sind eben jämmerliche Glaubenshelden.

Num. 16.

Mit meiner Bestimmung des Charakters und der Aufeinanderfolge der drei Versionen ist Kuenen (Theol. Tijdschrift XII 1878 p. 139sqq.) einverstanden, auch in dem wichtigen Punkte, dass in der zweiten Version Korah kein Levit ist, sondern ein nichtlevitischer Rädelsführer meuterischer Laien aus allen Stämmen gegen die Häupter Levis, Moses und Aharon. Aber er weist nach, dass die zweite Version nicht zu JE gehört, sondern zu Q, und dass meine dritte Version nicht selbständig, sondern parasitisch ist, indem sie sich der Erzählung von Q anschmiegt und sie korrigirt. Im Zusammenhang damit wird die Analyse etwas alterirt; einiges was ich zu No. 2 gerechnet habe, gehört zu No. 1, und einiges, was ich zu No. 3 gewiesen habe, gehört zu No. 2. Ich befinde mich hier in der angenehmen Lage, jedes Wort Kuenens unterschreiben zu können.

No. 2 zu JE zu rechnen, verbietet die Sprache und die Rücksicht auf Deut. 11, 6, wo Korah unbekannt ist. Dass es zu Q gehört, ergiebt sich aus Num. 17, 6sqq. In Num. 17, 16—26 ist der Gegensatz nicht der zwischen Levi und Aharon wie in No. 3, sondern wie in No. 2 der zwischen den übrigen Stämmen und Levi, dessen geborener Vertreter nach V. 18 Aharon ist[1]). Ebenso 17, 6—15: das Volk d. h. die Laien, nicht die Leviten sind die Schuldigen, haben Strafe erlitten und erleiden noch fernere Strafe. Ebenso 17, 27sq. 20, 3 und 27, 3. An letzterer Stelle wird von Selofchad gerühmt, er habe nicht mit zur Rotte Korahs gehört; da er Manassit war, so bestand die Rotte Korahs nicht aus Leviten.

No. 3 gehört also nicht zu Q, sondern zu einer sekundären Schicht des Priestercodex, ebenso wie Num. 17, 1—5, wo der Same Aharons sich nicht mit Levi deckt, und 26, 9—11, wo die gegenwärtige Form von Kap. 16 vorausgesetzt wird.

Den Umfang der drei verschiedenen Bestandteile von No. 16 bestimmt Kuenen so:

No. 1 (JE) = V. 1. 12—15. 25—33, mit Ausnahme von V. 15a.

---

[1]) Ich habe das selber gemerkt (oben p. 178), aber nicht die nötige Konsequenz daraus gezogen und überhaupt den Konnex zwischen Num. 17 und 16 nicht gehörig beachtet.

27a. 32b. Der Anfang ist nicht heil, sonst ist die Erzählung vollständig.

No. 2 (Q) = V. 2—7 (רב לכם בני לוי V. 7 gehört an die Stelle von רב לכם V. 3, wo der Vokativ — vielleicht absichtlich? — ausgelassen ist). V. 19—24. 27a (lies משכן יהוה V. 24 und V. 27a). Der Übergang von V. 7 auf V. 19 ist abrupt; man erwartet inzwischen die Mitteilung, dass Korah und die Seinen, gemäss der Aufforderung Mose's, sich am folgenden Tage nach der Stiftshütte begaben — V. 15a und vielleicht einige Teile von V. 16—18, die aber nicht mehr auszulösen sind, gehören noch zu Q.

Dem Diaskeuasten (No. 3) gehören V. 8—11. V. 16—18 (worin wie gesagt vielleicht noch ein paar Brocken von Q stecken) und V. 23b. In V. 24 und V. 27a hat derselbe den משכן יהוה von Q in einen משכן קרח דתן ואבירם verwandelt, um No. 1 und No. 2 zu vereinigen. Dadurch fällt der Anlass weg, anzunehmen, so wie ich getan habe, dass in No. 2 Korah, ebenso wie Dathan und Abiram in No. 1, in seiner Wohnung verderbt und ebenso wie diese von der Erde verschlungen sei. Mischkan bedeutet nicht einfach Wohnung, und die Rotte Korah wohnte nicht mit einander in einer und der selben Wohnung. Ausserdem ist No. 2 ganz darauf angelegt, dass Korah und die Seinen von dem Feuer, welches sie bei der Stiftshütte auf ihre Räucherpfannen bringen, verzehrt werden.

Die Integrität der zu JE gehörigen Verse V. 31—33 (ausgenommen V. 32b) wird durch Deut. 11, 6 gewährleistet. In Bezug auf die von mir vorgebrachten Einwände dagegen schliesst sich Kuenen der Meinung Colenso's an: these instances, which might help to show duplicity, if supported by other evidence, here show only J's copiousness and vivacity of style.

Das wichtigste Ergebnis der Kuenen'schen Kritik von No. 16 ist, dass hinsichtlich der Auffassung des Verhältnisses von Aaroniden und Leviten ein Unterschied herrscht zwischen den primären und den sekundären Bestandteilen des Priestercodex. Nach Q besteht zwischen Aharon und Levi das beste Einvernehmen in der mosaischen Zeit; über dem Unterschiede wird die Zusammengehörigkeit nicht übersehen, eine ausgesprochene Sympathie mit den Leviten giebt sich kund. So ausser in Num. 16. 17 auch in Num. 18. Sehr bezeichnend ist es, dass die so drohende Äusserung Ezechiels über die Leviten Ez. 44, 10 in Num. 18, 23 zwar wiederholt wird,

aber mit Unterlegung eines ganz anderen harmlosen Sinnes[1]. In den sekundären Stücken des Priestercodex wird die Kluft zwischen clerus major und minor weit stärker betont, die Leviten werden möglichst herabgedrückt. So besonders in Num. 3. 4. 8; vgl. die Prolegomena[3] p. 122. Die Differenz besteht allerdings weniger in der Sache, als in der Stimmung. Trotzdem darf sie nicht übersehen werden. Die Frage, woher sie stammt, worauf sie zurückgeht, ist nicht leicht zu beantworten. Vielleicht sollten in Q die Leviten der mosaischen Zeit den Leviten der Gegenwart als Muster vorgehalten werden. Vielleicht idealisirt Q, während die Diaskeuase in der Projektion der Gegenwart auf das mosaische Altertum plumper verfährt.

Über die Amoriter.

Oben p. 135 No. 1: „Amoriter ist in E der allgemeine Name der Urbevölkerung wie bei Amos.“ So ist es überall. Der Name wird freilich nicht in so weitem Sinne gebraucht wie der der Kanaaniter, die sich ja nach Gen. 10 bis über den Euphrat erstrecken; er beschränkt sich auf die Vorgänger der Hebräer in Palästina. Für diese wird er aber völlig allgemein angewandt; das vorisraelitische Palästina, welches im Pentateuch das Land Kanaans heisst, heisst beim Propheten Amos das Land des Amoriters. Während indessen die Kanaaniter noch in der Gegenwart der biblischen Erzähler im Lande wohnen, nämlich in den von den Israeliten nicht okkupirten Städten der Ebene, haben die Amoriter vor Zeiten da gewohnt, wo jetzt die Israeliten wohnen, in dem Gebirgsland östlich und westlich vom Jordan. Sie gehören lediglich der Vergangenheit an, sie sind ausgerottet als ihre Schuld voll war (Gen. 15). Es erklärt sich daraus, dass wenn unter gewöhnlichen friedlichen Verhältnissen die Kanaaniter als die alten Bewohner des Landes genannt werden, die Amoriter doch sofort an ihre Stelle treten, wo von Krieg und Eroberung die Rede ist (Gen. 48, 22). Sihon und Og, gegen die Moses kämpft, sind Könige der Amoriter, ebenso hat es Josua im diesseitigen Lande mit den zwölf Königen der Amoriter zu tun. Man versteht ferner, dass die Amoriter, als untergegangene Bevölkerung, einen mythischen Charakter haben

[1] נשא עון heisst bei Ezechiel die Schuld büssen, in Num. 18 das Risiko tragen. Vgl. oben p. 182, wonach p. 183 zu modificiren ist.

und wie Riesen vorgestellt werden, so hoch wie Cedern und so stark wie Eichen.

Wenn ein ethnologischer Unterschied zwischen Amoritern und Kanaanitern nicht besteht, so war also auch im Ostjordanlande die amoritische Urbevölkerung kanaanitisch. Daraus erklärt sich, dass nicht bloss die Israeliten, sondern auch die Moabiter und zweifellos ebenso die Edomiter und Ammoniter die Sprache Kanaans redeten. Die Israeliten werden dieselbe zu der selben Zeit angenommen haben wie ihre Vettern, als sie noch mit diesen eine Einheit ausmachten; also nicht erst nach dem Auszuge aus Ägypten. Dass Hebräisch nicht Phönizisch ist, ist kein Einwand dagegen, dass es die Sprache Kanaans ist. Die Hebräer nahmen natürlich nicht den Dialekt der Phönizier[1]) an, sondern die Dialekte derjenigen kanaanitischen Völkerschaften, über denen sie sich lagerten. Das Phönizische wird sich vom Hamoritischen, Hevitischen u. s. w. ebenso unterschieden haben wie vom Hebräischen.

Damit will ich nicht dafür eintreten, dass die Hebräer aramäischer Herkunft wären. Hebräer und Aramäer (von Damaskus) waren faktisch darin verwandt, dass beide Völker zu den Kanaanitern das gleiche Verhältnis hatten. Nicht bloss in der allgemeinen Hinsicht, dass sie die herrschende, jene die unterworfene Klasse der Bevölkerung bildeten, sondern auch in der besonderen Art wie sich die obere über der unteren Schicht abgelagert hatte. Vom Rande der Wüste aus hatten sich sowohl die Aramäer als die Hebräer angesetzt; wo jene aufhörten, in der Gegend des Galiläischen Meeres, da fingen diese an; zusammen bildeten sie an der Ostmark Syriens und Palästinas eine fast ununterbrochene Anschwemmungslinie. Es lag darum nahe, dass die Hebräer sich als einen Vorlauf der mächtigeren Welle betrachteten, welche von Norden nachflutete, als einen vorgeschobenen Aussenposten der aramäischen Wanderung. Ich will übrigens auch nicht behaupten, dass sie mit ihrer Meinung Unrecht hatten. Dass die Aramäer, die doch ebenfalls in dem von ihnen besetzten Lande mit den Hethitern sich mischen mussten, trotzdem ihre ursprüngliche Sprache nicht aufgaben, sondern sie beibehielten, liesse sich daraus erklären, dass sie in direkterem Zusammenhange mit dem mesopotamischen Kern-

---

[1]) Die Phönizier waren zwar der vornehmste, aber doch nur ein kleiner Teil der Kanaaniter.

lande blieben, dazu in sich konsistenter und kultivirter waren als die Hebräer.

In Bezug auf die Heviten bemerke ich noch, dass es mir scheint, als komme ihr Name von חַוָּה her. Dann hätten die Israeliten ihre Urmutter von den Heviten überkommen. Vgl. Prolegomena³ p. 322 Anm.

Die Eroberung des Reiches Sihons (Num. 21).

Obwohl mit den Gründen Meyers und Stades nicht einverstanden, bin ich doch der Meinung, dass das Lied Num. 21, 27—30 sich auf weit spätere Ereignisse bezieht. Hätte es hier seine richtige Stelle, so wäre es künstlich gemacht. Diesen Eindruck macht es nun durchaus nicht. Ist es aber echt, so ist es nicht mosaisch. Ebenso urteile ich über das Fragment des sogenannten Brunnenliedes (21, 17sq.), welches allerdings wohl metaphorisch verstanden und auf die Eroberung (פתח) der moabitischen Stadt Beer bezogen werden muss; es ist kein gewöhnlicher Brunnen, sondern ein solcher, den Feldherren aufgegraben haben. Zu Anfang darf man vielleicht lesen: עֲלִי באר עלי לך.

Trotzdem ich nun auf das Zeugnis dieser Lieder verzichte, halte ich doch an den Grundzügen der Tradition über das Eindringen der Israeliten in Palästina fest, weil ich glaube, dass sie sich nicht anders erklären lassen als aus Fakten und ihrerseits eine genügende Erklärung der anderweit feststehenden Tatsachen bieten.

Aus dem Konglomerat der hebräischen Geschlechter, stelle ich mir vor, erwuchsen mit ihrer Ansiedelung im Ostjordanlande mehrere Volksgebilde und verfestigten sich zu selbständigem Leben. Zuerst trennten sich Lot und Isaak[1]); der eine fasste im Norden, der andere im Süden des Wüstenbaches Wurzel, der von Osten her in das untere Ende des Toten Meeres einfällt. Innerhalb Lots gelangte dann ein Teil früher zu sesshafter Geschlossenheit als der andere; Moab sonderte sich auf diese Weise von Ammon, dem weniger begünstigten Reste, welcher in näherer Verbindung mit der Wüste und dem Wüstenleben blieb. Ähnlich war in Isaak das Verhältnis von Edom und Israel[2]). Nachdem Edom

---

[1]) Abraham ist nicht mehr als Isaak; wäre er ursprünglich, so müsste er Lot und Isaak zusammenfassen, was er bekanntlich nicht tut.

[2]) Es ist die ewig sich wiederholende Zweiteilung von حاضر und باد.

sich konsolidirt hatte, blieb noch unverbrauchtes Material zurück, wie ein lockerer Schweif an einem festen Körper; gewisse Familien fanden im Lande Seir keinen Platz oder waren aus anderen Gründen in der edomitischen Volksbildung nicht aufgegangen. Das war Israel im embryonischen Zustande[1]). Die wahre Heimat der Erzväter liegt zwischen Edom und Ägypten, wo der Süden Palästinas in die Wüste übergeht.

Von da nach Ägypten ist kein grosser Schritt. In dem Nillande sind die Israeliten nach der echten Überlieferung nie gewesen, sondern im Lande Gosen, welches noch nach Palästina hineinreicht (Jos. 10, 41. 11, 16), von den Griechen zu Arabien gerechnet wird, und obzwar den Pharaonen unterworfen, doch zu allen Zeiten von semitischen Nomaden beweidet worden ist. Es scheint aber, dass auch im Lande Gosen, unter ägyptischer Herrschaft, nicht alle israelitischen Stämme sich aufgehalten haben. Die Söhne Jakobs stehen sich nach der Genesis hinsichtlich ihrer Beziehung zu Ägypten nicht gleich, Joseph hat ein weit näheres Verhältnis zu jenem Lande als seine Brüder. Dass diese ihm später nachfolgen, ist die notwendige Konsequenz der Vorstellung, dass Israel bereits Jahrhunderte vor Moses existirt habe und Jakob älter sei als seine zwölf Söhne. In Wirklichkeit sind wahrscheinlich die Leastämme nie in Ägypten gewesen, sondern haben von ihren östlich angrenzenden Sitzen den stammverwandten Söhnen Rahels in Gosen, zur Zeit des Auszuges, die Hand geboten und sich erst damals zu einem Volke mit ihnen vereinigt. Dann würde sich auf eine einfache Weise erklären, warum Moses von drüben her nach Gosen kam um die Erhebung anzustiften, und warum er dort schlechthin der Levit genannt wurde, ein Name der in Lea oder in Levi selber kaum hätte aufkommen können. Auch die überlegene Sonderstellung, welche Joseph als der eigentliche Träger der Geschichte Israels von Anfang an einnimmt, wäre dann kein Rätsel mehr, während man zugleich den Anspruch der Bne Lea auf höheres Alter, und ihres Erstgeborenen Ruben auf die Hegemonie wohl begreifen könnte.

Wie dem auch sei, die Grenzgegend Palästinas zwischen Ägypten und Edom, wie sie vielleicht die Urheimat des embryonischen Israels gewesen ist, war sicher die Stätte, wo in der mosaischen

[1]) damals wohl noch nicht unterschieden von Kain, Kenaz, Amalek.

Zeit das geschichtliche Israel aus dem ethnischen Chaos sich ausschied und zu einer wie immer beschaffenen nationalen Einheit zusammenschloss. Ebenso unzweifelhaft aber ist es, dass die Israeliten nicht von da aus direkt nach Norden in ihre spätere Heimat eingedrungen sind[1]). Diese Tatsache kann nicht erdichtet, sie muss überliefert sein — schon deshalb, weil sie den Späteren so sonderbar und rätselhaft vorkam, dass sie die Geschichte von den Kundschaftern erfanden um sie zu erklären. Auch Juda hat sein Land nicht von Süden aus erobert. Denn einmal ist es schwer möglich, ihn von Ruben, Simeon und Levi zu trennen; sodann steht es fest, dass der südliche Teil seines Landes am spätesten in seinen Besitz gelangt ist. Nicht Juda hat Hebron erobert, sondern Kaleb. Erst in Folge der Politik Davids verwuchsen Kaleb Othniel Jerachmeel und die übrigen Kainiten, die im Negeb wohnten, völlig mit Juda, und dadurch wurde Hebron die Hauptstadt des Stammes. Seine ältesten Sitze aber hatte er oben im Norden, in der Gegend von Thekoa, Bethlehem, Baal Juda.

Also zogen die Israeliten östlich um das Tote Meer herum und liessen sich nördlich vom Arnon, zwischen Moab und Ammon, nieder. Das kann nun nur im Einverständnis mit Edom, Moab und Ammon geschehen sein. Von Kades aus an den Arnon zu gelangen, ohne diese Völker zu berühren, war für ein Heer ein Ding der Unmöglichkeit. In der Angabe Num. 20, 14. 21, dass die Israeliten durch die Feindseligkeit ihrer Vettern gezwungen seien den Umweg südlich um Seir herum durch die Wüste zu nehmen, zeigt sich die Stimmung späterer Zeiten. Diese Feindseligkeit ist erst eine Folge der Taten Davids; zur Zeit Mose's hat sie jedenfalls nicht bestanden. Vielmehr ist die Wahl der ostjordanischen Landschaft, welche die zweite Etappe der israelitischen Wanderung war, nur erklärlich, wenn damals noch ein lebendiges Gemeinschaftsgefühl zwischen den vier Brudervölkern bestand. Zufällig kann es nicht sein, dass die Israeliten gerade die Lücke zwischen Moab und Ammon stopften.

Dass diese Lücke von dem Wiedereindringen der Amoriter herrührte, hat man ebenfalls keinen Anlass zu bezweifeln. Sie kann nicht immer zwischen Moab und Ammon vorhanden gewesen

---

[1]) Dass sie Versuche dazu gemacht haben, braucht natürlich nicht geleugnet zu werden. Sie sind dann aber nicht gelungen.

sein; die Ansprüche, welche die Moabiter später auf das Land nördlich vom Arnon als auf ihr altes Eigentum machten, sind ohne Zweifel begründet. Sie kann aber auch nicht erst durch die Israeliten gerissen sein; denn die konnten, wie wir gesehen haben, nicht als Feinde der Moabiter dahin gelangen. Es bleibt mithin nur übrig, sich bei der Überlieferung zu beruhigen, dass die Amoriter damals Herren des Landes nördlich vom Arnon waren und dass es ihnen von den Israeliten entrissen wurde. Es war also im Ostjordanlande eine Art Rückschlag der Kanaaniter eingetreten, gegen die hebräischen Stämme, welche sie unterworfen hatten. Sie hatten die Ammoniter aus Gilead verdrängt und den Moabitern die Nordhälfte ihres Landes abgenommen. Das war die Gelegenheit, wodurch die Israeliten in diese Gegend geführt wurden. Sie handelten zugleich im eigenen Interesse und im Interesse ihrer Stammverwandten, indem sie Sihon von Hesbon angriffen und sein Reich zerstörten. Wie sie auf andere Weise dazu kommen sollten, den Sprung von Kades nach Hesbon zu machen, wäre schwer zu erklären. Dass die Moabiter und Ammoniter ihre Helfer hernach wieder los zu werden sich bestrebten, ist nicht zu verwundern.

Die israelitische Überlieferung besteht in diesem Punkte die Prüfung. Wenn sie auch nur möglich ist, so wäre es Torheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen. Jedenfalls ist eine zur Zeit Mose's vorhanden gewesene Einheit der israelitischen Stämme zum Verständnis der folgenden Geschichte unentbehrlich. Vgl. Skizzen I p. 8sq. 19.

Num. 22—24.

Kuenen (Theol. Tijdschrift XVIII 1884 p. 497sqq.) bestreitet, dass sich in der Haupterzählung (E), abgesehen von der Geschichte von der Eselin (J), noch andere disparate Elemente und Spuren von Zusammenstückung finden. Er ist der Meinung, dass der Verfasser von E selber das aus J stammende Stück seiner Erzählung einverleibt habe. Was ich an Wiederholungen und Unebenheiten nachgewiesen habe, sucht er zu verwischen.

Zeichen von Komposition habe ich zunächst entdeckt im Anfange von Kap. 22. „Denn V. 3a ist = V. 3b; der letzte Satz von V. 4 setzt den V. 2 nicht voraus; in V. 5 ist ארץ בני עמו לקרא לו eine sehr fremdartige Apposition, und es steigt der Verdacht auf, dass wohl die Söhne Ammons gemeint sein möchten.“ Kuenen

erklärt „die Pleonasmen" in V. 2—4 aus Überarbeitung; als ob nicht ein Überarbeiter diese Pleonasmen eher gestrichen hätte, als so ganz unmotivirt zugesetzt. In Bezug auf V. 5 findet er es unanstössig, dass hervorgehoben werde, Pethor sei nicht der zufällige Aufenthalt, sondern die Heimat Bileams. Mag sein. Aber ארץ בני עמו lässt sich von לקרא לו nicht trennen, und es ist zweifellos, dass der Passus ארץ ב' ע' לקרא לו sich unpassend zwischen על־הנהר und לאמר eindrängt. Dazu kommt, dass die Septuaginta wirklich ארץ בני עמון las statt א' ב' עמו; dass dieser Widerspruch erst hineingetragen wurde, ist offenbar schwieriger anzunehmen, als dass er durch Streichung des Schlussbuchstabens beseitigt wurde. An sich ist ein Schwanken der Sage über die Herkunft Bileams nichts weniger als verwunderlich. Bela ben Beor Gen. 36, 32 ist doch gewiss mit Bileam ben Beor ursprünglich identisch, trotzdem er ein Edomit ist, der erste König von Edom.

Dillmann, der mir hier gegen Kuenen beitritt, meint, dass J das Land Ammon oder jedenfalls ein Moab benachbartes Land als Heimat Bileams genannt habe. Er beruft sich darauf, dass in dem Stück über die Eselin, welches auch Kuenen als aus J eingesprengt betrachtet, die Reise Bileams nicht durch die Wüste, sondern durch Weinbergsmauern geht. Obwohl dieser Grund nur bei gutem Willen für beweiskräftig gehalten werden kann, so schliesse ich mich doch der Meinung Dillmanns an. Und zwar deshalb, weil in J (22, 22sqq.) Bileam allein reist: einen Weg wie von Pethor an den Jordan kann man nicht ohne Begleitung unternehmen und gegen eine solche Regel kann der alte Erzähler nicht verstossen[1].

Ich habe es ferner als einen nicht zu dem Hauptberichte von E passenden Zug bezeichnet, dass nach 22, 37 Balak nach den ersten Boten keine weiteren schickt, sondern da Bileam vergeblich auf sich warten lässt, sich endlich persönlich aufmacht, um ihn zu holen[2], und ich habe darum 22, 37 zu J gewiesen. Kuenen

[1]) Gegenwärtig würde ein solcher Weg auch nicht zu Esel unternommen. Die Araber bezeichnen sprichwörtlich eine kurze Strecke als Eselsdurst (Vaqidi ed. Kremer 230, 19. BAthir IV 124, 20. 385, 25). Aber Jakobs Söhne ziehen mit Eseln durch die Wüste nach Ägypten, und auch in Isa. 30, 6 erscheinen die Esel neben den Kamelen. Der Karawanenhandel über Palmyra wurde ebenfalls nicht bloss mit Kamelen, sondern auch mit Eseln betrieben. Vgl. Doughty, travels in Arabia Deserta, I 281. 428.

[2]) Bileam hat in J den Boten Balaks keinen abschlägigen Bescheid gege-

sucht mich zu widerlegen, indem er den Sinn von V. 37 nach V. 38 bestimmt, welchen letzteren Vers ich keineswegs auch noch zu J gezogen habe. Natürlich ist das keine Widerlegung; V. 37 muss aus sich selbst interpretirt und nach seinem eigenen Wortlaute verstanden werden. Wenn Kuenen behauptet, mit dem hinzugefügten Infinitivus absolutus שלוח שלחתי werde unverkennbar angedeutet, dass Balak mehr als einmal Boten zu Bileam gesandt habe, und V. 37 sehe also auf den Bericht von E zurück, so weiss ich nichts von einer solchen unverkennbaren Bedeutung des Infinitivus absolutus. Wenn er ferner meint, aus Balaks Vorwurf: warum bist du nicht zu mir gekommen? folge nicht, dass Bileam wirklich noch nicht zu ihm gekommen sei, so verstehe ich das auch nicht. Kuenen kann doch unmöglich glauben, „warum bist du nicht zu mir gekommen?“ sei eben so viel wie „warum bist du nicht gleich das erste mal, sondern erst jetzt, auf wiederholtes Drängen, zu mir gekommen?“ Die Negation gilt dem Satz und nicht einem (gar nicht vorhandenen) Adverbium der Zeit. Wenn nun, nach dem allein zulässigen Sinne des Wortlautes von 22, 37, der Prophet nicht zu Balak gekommen ist und beide doch bei einander sind, so ist Balak zum Propheten gekommen. Die Voraussetzung ist, dass derselbe nicht so weit entfernt wohnt. In E geht Balak ihm nur bis zur äussersten Grenze seines Landes entgegen: das ist eine Abschwächung, die dadurch nötig gemacht ist, dass Bileam nach E am Euphrat wohnt — so weit konnte der Moabiterkönig nicht wohl gehen. Weiter folgt mit Notwendigkeit, dass Bileam in J auf das Widerstreben der Eselin umkehrte, dann den Besuch des Königs selber empfing und mit diesem zu gehen Erlaubnis erhielt.

Ich habe endlich zwischen Kap. 23 und Kap. 24 eine durch 23, 26—24, 1 verputzte Fuge entdeckt und die beiden Kapitel für parallel erklärt. Die Gründe, welche ich dafür oben p. 112sq. angeführt habe, machen auf Kuenen keinen Eindruck. Er entkräftet sie aber nicht im geringsten[1]), sie lassen sich sogar noch

ben, sondern sie ziehen lassen mit ungewisser Aussicht, dass er nachkäme. So kommt es mir jetzt vor, etwas anders als wie ich es oben p. 111 sq. dargestellt habe.

[1]) Dem Nachweis, dass der Pisga der dominirende Berg über der Ebene Jeschimon ist, sucht Kuenen dadurch zu entgehen, dass er Jeschimon mit Wüste übersetzt. Über der Wüste ragen allerdings viele Berge hervor. Aber Jeschimon ist Eigenname einer ganz bestimmten Lokalität, nicht Appellativ

verstärken. Die ausführliche Wiederholung der Opfervorbereitung in 23, 29sq. wörtlich übereinstimmend mit 23, 1sq., fällt um so mehr auf, da schon in 23, 14 die Fassung viel kürzer gewesen ist (Dillmann). Der Übergang von 24, 1 zu 24, 2 ist hart, die Nennung Bileams in V. 2 durch keinen Subjectswechsel motivirt.

Wenn in J die Geschichte der Eselin enthalten gewesen ist, so auch die ganze Geschichte Bileams. Dadurch erhalten auch kleine Hemmnisse im Flusse der Erzählung Bedeutung, und Nuancen das Gewicht von Widersprüchen. Auf jeden Fall ist die Aufgabe nicht die, die Spuren von J zu verwischen, sondern sie aufzudecken. Dass die Aufgabe gelingt, habe ich gezeigt. Damit ist Kuenens Behauptung widerlegt, dass in Num. 22—24 J und E nicht durch einen Dritten, d. h. durch den Jehovisten, sondern durch den Verfasser von E selber zusammengefügt seien. Die auch von mir anerkannte Glätte der Erzählung führt durchaus nicht vom Jehovisten, als dem Verfasser derselben in ihrer gegenwärtigen Gestalt, ab. Den Eindruck aus einem Gusse zu sein macht bei oberflächlicher Betrachtung nicht bloss die Geschichte von Bileam, sondern noch manche andere zu JE gehörige Perikope. Warum also soll die gelungene Verschmelzung von J + E hier nicht eben so wohl wie anderwärts dem Jehovisten zugeschrieben werden? warum soll hier seine Tätigkeit überhaupt geleugnet und ein einzelner Fall der Analogie entzogen werden?

Es bleibt noch die Frage übrig, ob Kap. 23 zu J und Kap. 24 zu E gehört, wie ich angenommen habe, oder ob es sich umgekehrt verhält, wie Dillmann annimmt[1]. Ich habe meine Ansicht gestützt auf die am ehesten J zuzutrauende heidnische Weise, wie in Kap. 23 Jahve durch Opfer veranlasst wird dem Seher zu erscheinen. Aber dieser allgemeine Grund fällt doch nicht in das Gewicht gegenüber den besonderen, welche für Dillmanns Ansicht sprechen. Nach 23, 7 ist Bileam aus Aram geholt worden, also gehört Kap. 23 zu E. Dagegen 24, 12sq. stimmt mit 22, 18, welchen Vers ich oben p. 112 mit Recht zu J gerechnet habe; also gehört Kap. 24 zu J[2]. Allerdings liegt die Erwartung nahe, dass

für Wüste. Der Berg, der die Ebene Jeschimon beherrscht, ist mit sich selber identisch.

[1]) Die Gottesnamen יהוה und האלהים wechseln so willkürlich, dass daraus kein Kriterium entnommen werden kann.

[2]) Nach 24, 11 kann man nun umgekehrt schliessen, dass auch 22, 16. 17

der spätere Erzähler die Orakelsprüche, die er bei dem älteren vorfand, nicht änderte, sondern einfach übernahm. Aber er scheint doch nicht so verfahren zu sein. Ganz ins Reine wird die Sache wohl schwerlich je gebracht werden.

Zum Schlusse erlaube ich mir noch einige textkritische und exegetische Bemerkungen hinzuzufügen, die zum teil auch für die literarische Kritik einige Bedeutung haben. Wenn 22, 41 und 23, 13 in echtem Zusammenhange stehen, so ist das קצה העם 22, 41 auffällig. Man erwartet „das ganze Volk"; diesen Sinn schreiben Gesenius und Ewald wirklich den Worten zu, aber קצה העם ist nicht das selbe wie העם מקצהו. Die absteigende Klimax 22, 41. 23, 13 scheint sich zu vollenden in 24, 1; denn וישם אל־המדבר פניו kann kaum etwas anderes bedeuten als: er drehte dem Lager Israels den Rücken zu. — In וילך שפי 23, 3 hat Kuenen die Verderbnis erkannt, sie aber nicht geheilt durch die Emendation לקראת כשפים, denn כשפים sind nicht נחשים 24, 1 (Dillmann). — 23, 4 kann ויאמר אליו nach V. 1. 2 nichts anderes bedeuten als Balak sagte zu Bileam. Der mit diesen Worten eingeleitete Satz scheint also verstellt zu sein; die Folge der Verstellung ist der Einsatz בלק ובלעם V. 2, welcher in der Septuaginta fehlt. — 23, 7 הררי קדם = ארם ist sonderbar, wenngleich es Hügel in der Nähe von Pethor giebt. Vgl. Deut. 33, 15; ich bezweifle, dass der Ausdruck hier anders verstanden werden darf. — 23, 15 ist אקרה mit Bileam als Subjekt wohl nicht der selbe Stamm der Wurzel wie V. 3 sq. 16 ויקר mit Jahve als Subjekt. Vielleicht ist אקרה Niphal, dagegen ויקר Kal. — 23, 21 liest Kuenen wohl mit Recht אביט und אראה statt הביט und ראה. — 23, 20 habe ich richtig ואברך (und ich habe gesegnet) erkannt in וברך; desgleichen 24, 3. 15 שתמה עין (schettamma) in שתם העין. Aber statt des allerdings völlig sinnlosen nofel 24, 4. 16 kann nicht nefal gesprochen wer-

zu J gehören. Dagegen lässt sich aus 24, 12 sq. nicht folgern, dass in J doch nicht Balak persönlich den Seher geholt habe. Denn wenn dies in 24, 12 sq. ursprünglich erwähnt war, so musste der Jehovist es streichen, weil es, in der Antithese zur Sendung der Boten, schlechterdings nicht miszuverstehen war. Wir sind geneigt zu verlangen, dass der Redaktor immer schlafe, weil wir nur aus Stellen, wo er wirklich geschlafen hat, argumentiren können; aber in Wahrheit schläft er doch nur interdum. Jedenfalls: an dem Sinne von 22, 37 lässt sich nicht rütteln, die Negation daselbst lässt sich durch keinen Kunstgriff wegdeuten.

den, weil es kein Niphal von פלל giebt, weil die geforderte Bedeutung von פלל sich nicht erweisen lässt, und weil ein so weit von seinem Genitiv getrennter Status constructus auf Konjektur nicht acceptabel ist. — 24, 8 habe ich früher auch an לחציו statt חציו gedacht, wie Dillmann schreiben will; jetzt glaube ich aber, dass חלציו das richtige ist (Deut. 33, 11), entsprechend dem vorhergehenden עצמותיו. — 24, 17 habe ich זרח (ἀνατελεῖ Sept.) emendirt statt דרך (Proleg.[3] p. 264 Gesch. Israels I p. 266). Als Prädikat zu כוכב ist דרך durchaus nicht zu gebrauchen; es ist durch Hörirrtum entstanden, da ד wie ז und כ wie ח ausgesprochen wird[1]). Am Schluss muss man entweder קדקד כל בני שְׁאֵת lesen oder genau nach Hier. 48, 45 (vgl. Am. 2, 2) ק׳ כ׳ בני שָׁאוֹן. Eine Form שְׁאֵת = שָׁאוֹן ist unmöglich. Die Verweisung auf Lament. 3,47 hilft nichts, um sie möglicher zu machen, zumal dort die Bedeutung שאון gar nicht einmal passt[2]). — 24, 24 sind כתים die Macedonier.

Num. 32. Jos. 20. 22.

Das Stück Num. 32, 6—15 weist Kuenen, wegen seines hybriden Charakters, mit Recht der spätesten Diaskeuase zu; desgleichen Jos. 22, 9—34. Ebenfalls mit Recht streicht er in Num. 32, 33 die auf das voraufgegangene Pronomen folgende Explicirung: Gad, Ruben und halb Manasse. Vgl. Theol. Tijdschrift XI 478sqq. 559sqq.

Jos. 20 (oben p. 134sq.) ist ein locus classicus für die Bestimmung der Beschaffenheit und der Zeitgrenze der epigonischen Diaskeuase. Sie hat keine Eigenart, sondern schillert im Reflex des ihr vorliegenden Gemisches von Quellen, so aber, dass sie in der Sache besonders von Q, im Ton daneben auch vom Deuteronomisten beeinflusst ist[3]). Sie hat sich fortgesetzt bis unter die Zeit der Entstehung der Septuaginta. Man kann die Septuaginta als Grenze zwischen Textkritik und Literarkritik benutzen, muss dabei

---

[1]) Vgl. מתי für מזי Isa. 5, 13. Βεζεθα ist allerdings nur dann Neuhaus (Bell. Iud. II 19, 4), wenn בית חדתא statt ביתא חדתא möglich ist.

[2]) In השאת (Lam. 3, 47) steckt wohl ein Derivat von שוא. Ich glaube, dass auch השיא von שוא abzuleiten und nicht zu einer nicht vorhandenen Wurzel נשא zu stellen ist. Das doppelte Schin erklärt sich wie bei hinnîach u. a. Es findet sich auch in משואות, weshalb Gesenius jedenfalls dies Wort nicht von השיא hätte trennen dürfen.

[3]) Jülicher, Gött. G. A. 1883 p. 1458.

aber eingedenk bleiben, dass diese Grenze eine rein zufällige ist und dass ein innerer Unterschied zwischen Ergänzen, Redigiren und Glossiren auf diesem Gebiete heiliger Verwilderung nicht besteht. Vgl. Text der Bücher Samuelis p. IXsqq. p. 21sqq.

Deut. 27.

Kuenen, Theol. Tijdschrift XII 1878 p. 297sqq., weist nach, dass dies Kapitel aus vier Stücken komponirt ist, die nicht in echtem Zusammenhange stehen: V. 1—8. V. 9sq. V. 11—13. V. 14 bis 26. Ich bemerke, dass diese Steine in V. 4 nicht auf die Steine in V. 2. 3 zurückweisen können; wenn V. 4 eine Wiederholung oder Wiederaufnahme von V. 2. 3 wäre, so würde sich der Artikel und das Demonstrativ in האבנים האלה nicht erklären. Ferner, dass die Verse Deut. 11, 29. 30 auf eine Erzählung wie 27, 11sqq. vorweisen; der Ausdruck נתן bedeutet: Fluch und Segen sollen auf Ebal und Garizim verteilt werden. Endlich, dass das Stück Jos. 8, 30—35 viel zu jung ist, um als kritischer Leitfaden dienen zu können. Es ist in der Septuaginta an anderer Stelle eingesetzt als in MT, wie oben p. 127 angedeutet ist. Das ist ein sicheres Zeichen sehr später Abfassung.

Deut. 27, 9sq. glaubt Kuenen als die alte Überleitung von Kap. 26 auf Kap. 28 ansehen zu dürfen. Mich interessirt das nicht, weil ich auf das festeste davon überzeugt bin, dass Kap. 28 so wenig zum Urdeuteronomium gehört hat wie Kap. 27. Meinen Argumenten für die stufenweise Erweiterung des ursprünglichen zum gegenwärtigen Deuteronomium glaubt Kuenen durch die Annahme gerecht zu werden, dass der Verfasser des Urdeuteronomiums selber sein Werk in späteren Ausgaben überarbeitet und vermehrt habe. Ich kann dieser Annahme nicht beifallen. Noch die (gewiss nicht echte) Unterschrift 26, 16—19 lässt für den Dekalog innerhalb des Deuteronomiums keinen Raum und verträgt sich nicht mit der Voraussetzung in Kap. 1—11, dass vor der „heutigen“ Bundschliessung schon einmal eine frühere stattgefunden habe. Damit allein ist über die ganze gegenwärtige historische Ein- und Ausleitung schon das Urteil gesprochen. Aber auch Deut. 12—26 ist sehr stark überarbeitet und zwar durchaus nicht bloss paränetisch. Wie wäre das auch anders denkbar, wenn das Korpus bis auf die Zeit Ezra's das geltende Gesetzbuch der nachexilischen Gemeinde war? Spuren der Verdrängung des könig-

lichen Schophet durch die priesterlichen Schophetim in Jerusalem habe ich (Deutsche Litteraturzeitung 1887 p. 481 sq.) aufgezeigt in 17, 9 und 19, 17; auch in 20, 3. 4. 21, 5 sind die Priester nachträglich eingeschoben. Zu dem oben p. 194 über die Novelle 17, 14—20 Gesagten füge ich hinzu, dass sie erst von Samuel in das mosaische Gesetz nachgetragen worden ist (1. Sam. 10, 25).

Es ist hier kein Raum, auf die wichtige Frage näher einzugehen; zu ihrer Beantwortung wäre eine ausführliche Erklärung des ganzen Deuteronomiums erforderlich. Wer die Einheit des uns vorliegenden Buches festhält, wird die Abfassung unter Josias nicht behaupten können. Das ist sicher. Freilich ist es auch sicher, dass damit die Basis der Alttestamentlichen Kritik, insonderheit der Grafschen Hypothese, keineswegs umfällt. Die Basis derselben sind die historischen Bücher und die Propheten. Auf dieser Basis beruht sowohl die Ansetzung des Deuteronomiums, als die der übrigen Schichten des Pentateuchs[1]).

Gen. 34. 49. Jud. 1. 9.

Zu Gen. 34 ist davon die Rede gewesen, dass die Stadt Sichem zweimal von den Israeliten vergewaltigt wurde. Das eine mal, wie bekannt, von Abimelech ben Jerubbaal (Jud. 9). Ob Abimelech sich als Israelit fühlte, könnte man allerdings fragen. Indessen dass er den kanaanitischen Bürgern von Sichem schmeichelte um Geld von ihnen zu bekommen, beweist nicht, dass er mehr nach Mutters- als nach Vatersseite neigte. Sein ganzes Auftreten, sogar die Ermordung seiner Brüder, hat nur Sinn, wenn er die Herrschaft Jerubbaals fortsetzen wollte, die zwar nicht kanaaniterfeindlich, aber doch im Grunde israelitisch war; bezeichnend für die Art seines Regiments ist es, dass die Sichemiten, bevor sie offen mit ihm brechen, ihm dadurch einen Tort antun, dass sie Wegelagerer anstiften, um die Strassen unsicher zu machen. In dem Kriege gegen die kanaanitischen Städte bilden die israelitischen Männer sein Heer (9, 55) — das gibt den Ausschlag[2]).

[1]) L. Horst hat angefangen, in der Revue de l'Histoire des Religions tome XVI sqq. eine Reihe von Etudes sur le Deutéronome zu schreiben. Da mir bis jetzt nur der erste Artikel zugänglich ist, so weiss ich noch nicht, worauf er hinaus will, hoffe aber, dass er keine Ehrenrettung der Kritik von Eichthal und Vernes beabsichtigt.

[2]) Den Vers Jud. 9, 28 muss man lieber ganz aus dem Spiele lassen als

Jedenfalls war der Erfolg von Abimelechs Tätigkeit der, dass Sichem als kanaanitische Stadt zerstört und als israelitische wieder aufgebaut wurde. Liegt nun dies Ereignis der Erzählung von Gen. 34 zu Grunde? Der ursprünglichen, durch Gen. 49, 5—7 beglaubigten jedenfalls nicht. Denn hier lässt sich etwa folgender historischer Hintergrund erkennen. Simeon und Levi haben sich auf dem Gebirge Ephraim eingenistet. Eins ihrer Geschlechter, Dina bat Lea, hat in der Stadt Sichem Aufnahme gefunden und steht in Gefahr sich unter den Kanaanitern aufzulösen; es ist also bereits ein friedliches Verhältnis zwischen den alten Landeskindern und den neuen Ankömmlingen angebahnt. Darauf aber brechen die beiden Brüder den Frieden, indem sie, wohl im Einverständnis mit „ihrer Schwester“ Dina die Sichemiten überfallen und ein Blutbad unter ihnen anrichten. Es bekommt ihnen schlecht. Die Kanaaniter der Umgegend vereinigen sich gegen sie und reiben sie völlig auf. An der Glaubwürdigkeit dieser allerdings etwas dunklen Nachrichten ist kein Zweifel; nur so lässt sich begreifen, warum Simeon und Levi, die ursprünglich ebenbürtig mit Ruben und Juda in die Geschichte Israels eingetreten sind, schon in der frühesten Richterzeit als selbständige Stämme verschwunden sind. Aber es ist klar, dass dieser verunglückte Überfall Sichems durch Simeon und Levi mit der Zerstörung der Stadt durch den Manassiten Abimelech ben Jerubbaal auch nicht das geringste gemein hat. Freilich kann das verhängnisvolle Ereignis auch nicht als vormosaisch angesehen werden. Es muss in die sogenannte Richterperiode fallen,

---

ihn zum Schlüssel der Situation machen. Klar ist nur eins — was bisher immer übersehen ist —, dass nämlich Zebul beschimpft werden soll, indem er der Vogt Abimelechs genannt wird. Er ist nicht wirklich Beamter Abimelechs, sondern vielmehr das Haupt der Sichemiten; er hat bisher mit der Bewegung sympathisirt, obgleich er es noch nicht zum offenen Aufstande hat kommen lassen. Gaal will Zebul verdrängen um selber an die Spitze zu gelangen; darum verdächtigt er seine unabhängige Gesinnung und überbietet ihn. Da nun Zebul sieht, dass der hergelaufene Parteigänger, durch den Aufstand emporgetragen, ihn in seiner Stellung bedroht, ändert er seinen Kurs, um ihn los zu werden. Nur wenn man die Sache so ansieht, begreift sich auch Abimelechs demnächstiges Verhalten gegen Zebul: er wusste, wie er mit ihm daran war, und liess sich dadurch nicht täuschen, dass er den ihm unbequemen Rivalen, Gaal, als Sündenbock austrieb. Die Massnahmen Zebuls, die gegen Gaal gerichtet waren, schlugen zu seinem eigenen und seiner Stadt Verderben aus.

jedoch in die Zeit vor der Eroberung des Landes Ephraim durch Joseph, da es sonst nicht zu verstehen wäre, wie die beiden Leastämme überhaupt in jener Gegend hätten Platz greifen können.

Nun wissen wir aus Jud. 1, dass die Einwanderung der israelitischen Stämme von den Arboth Moab in das Westjordanland in zwei Absätzen erfolgt ist. Gemeiniglich ist nur von der zweiten Einwanderung die Rede, die unter der Führung des Stammes Joseph statt fand und vollständigen Erfolg hatte; sie wird im Buche Josua als Unternehmen Gesamtisraels vorgestellt. Aber schon vorher hatte eine Einwanderung statt gefunden: vor Joseph ging Juda über den Jordan und stritt wider die Kanaaniter. Mit Juda sind ohne Zweifel auch Simeon und Levi gezogen; natürlich braucht man sich die Gemeinschaft der drei von Ruben sich losreissenden Brüder nicht so eng zu denken, dass nicht trotzdem jeder die volle Freiheit der Aktion sich bewahrt hätte. Dass Simeon sich Juda anschloss, wird ausdrücklich berichtet. Von Levi wird nichts gesagt, er ist aber durch sein Schicksal bei der Niederlassung unauflöslich an Simeon gebunden. Dass der Berichterstatter von Jud. 1 über ihn schweigt, ist nicht zu verwundern, da es den Späteren schwer fiel sich ihn als einen Stamm wie die anderen Stämme vorzustellen. Mit diesem Zuge nun, an den sich in Jud. 1 nur eine ganz schwache Erinnerung erhalten hat, darf man Gen. 34. 49, 5—7 kombiniren. Er fiel unglücklich aus, Simeon und Levi konnten sich nicht im Lande Ephraim behaupten und wurden sogar gänzlich zertrümmert. Aber auch Juda scheint von schweren Schlägen betroffen und der Vernichtung nahe gebracht zu sein. Von seinen drei alten Zweigen, Er, Onan und Schela, blieb nur einer übrig; und erst durch den Zutritt fremder Elemente[1]) kam der Stamm wieder zu Kräften, durch das frische Blut, welches ihm die Kainiter des Negeb zuführten.

---

[1]) Zerah und Peres (= Thamar, Name einer Stadt im Negeb) gehören zu Hesron und nicht zu Juda; vgl. meine diss. de gentibus et familiis Iudaeis. Die Folge der frühen Secession von Juda (+ Simeon und Levi) war, dass anstatt der alten Teilung Lea und Rahel die neue Israel und Juda eintrat, welche schon im Liede der Debora vorausgesetzt wird und für die spätere Geschichte allein von wirksamer Bedeutung ist.

Zum Buche der Richter.

Zu p. 217sq. Etwas anders habe ich Prolegomena[3] p. 238 die arithmetische Aufgabe zu lösen gesucht. Ich habe indessen kein grosses Vertrauen mehr zu der Richtigkeit solcher Lösungen. Das steht zwar fest, dass die Chronologie nicht überliefert, sondern künstlich berechnet ist. Aber die Hoffnung, den Schlüssel für alle Details der Rechnung zu finden, wird man aufgeben müssen.

Zu p. 223 Anm. 1. Es liegt näher, קמתי mit Grätz für 2 Sing. Fem. zu halten, als es = קמת (= קמה) zu setzen.

Zu p. 223, 27. 226, 3. Das von mir Jud. 8, 1 supplirte „gleich anfangs" kann zwar mit einigem Rechte aus הלכת (als du in den Kampf gingest) herausgelesen werden, entspricht aber doch vielleicht nicht der ursprünglichen Meinung des Verses. Dann würde sich der schon so vorhandene Widerspruch von 7, 23—8, 3 zu dem Vorhergehenden noch verschärfen.

Zu p. 230, 25. Nach der Beilage zur Allg. Zeitung vom 31. Oktober 1884 (p. 4476) gibt es das ganze Jahr in Palästina blühende Gewächse, an welchen die Bienen ihren süssen Saft sammeln können. Es bleibt darum freilich doch unwahrscheinlich, dass die Hundstage in Palästina die günstigste Zeit für die Bienen sein sollen. Merkwürdig ist, dass ארי im Arabischen das Honigsammeln bedeutet.

Zu p. 232, 32sq. Folgender Passus aus Bleek[4] p. 199 ist hier ausgelassen. „Man muss lesen: „Und die fünf Kundschafter huben an und sprachen zu ihren Brüdern: wisst ihr, dass in diesem Gehöft ein Ephod und Theraphim sich befindet? also wisset, was ihr zu tun habt, geht hinein und nehmet das Ephodbild und die Theraphim! Der Priester aber stand vor dem Tore und sie (die ihm von 18, 3 her bekannten fünf Männer) traten hinzu und gingen in das Haus des jungen Leviten und grüssten ihn freundlich: derweil drangen jene (die übrigen Daniten) in das Gotteshaus des Micha und nahmen das Ephodbild und die Theraphim." Dass V. 17 unmittelbar an V. 14 anschliesst, verrät sowohl das Subject (V. 17a = 14a) als das Asyndeton באו לקחו, welches in altem Hebräisch nur bei Imperativen vorkommt, die dann notwendig דעו V. 14 fortsetzen. Die letzten Worte in V. 17, von ושש an, gehören als (richtige) Glosse von ואלה zu V. 18; V. 15 folgt auf V. 14. 17; V. 16 enthält wertlose Rudera aus V. 17. Es wird unterschieden zwischen den fünf Kundschaftern, die den Priester in ein

Gespräch verwickeln, und den übrigen Daniten, die inzwischen den Raub ausführen, desgleichen zwischen dem Wohnhause des Priesters und dem Gotteshause Michas."

Zu p. 232, 33sqq. Es ist zwar wahrscheinlich, dass die beiden Verse Jud. 18, 30 und 31 nicht zusammengehören; es leuchtet aber gar nicht ein, dass 18, 31 älter ist als 18, 30.

Zu p. 235, 9sq. Dies ist vielleicht zu modern gedacht. Abrahams Verhalten gegen Sara, Lots gegen seine Töchter (Gen. 19, 8) beweist, dass die Israeliten in diesem Punkte nicht das Ehrgefühl der alten Araber besassen.

Das Buch Ruth

enthält die Geschichte von der Moabiterin Ruth, die nach ihres in Moab weilenden Mannes Tode aus Anhänglichkeit zu ihrer Schwiegermutter Noomi mitzieht nach deren Heimatsorte Bethlehem und durch ihre Heirat mit Boaz die Stammmutter Davids wird, dessen Genealogie zum Schlusse 4, 18—22 mitgeteilt ist. Weil diese Geschichte in die Richterzeit fällt 1, 1 wird sie seit alters als Anhang zum Richterbuch behandelt. Die bei Josephus contra Apion. 1, 8 und mehrfach bei Kirchenvätern sich findende Zählung von 22 (statt 24) Büchern des A. T. fasst Ruth und Richter zusammen. Aber in unserem hebräischen Kanon steht die Erzählung unter den Hagiographen, und dass dies das Ursprüngliche ist, folgt daraus, dass eine Versetzung von dort her sich sehr wohl, nach dort hin aber sich nicht erklärt, dass also diese Stellung (so gut wie die des Daniel) historische Gründe haben muss, welche nur darin liegen können, dass der Kanon der Propheten bereits abgeschlossen war, als Ruth recipirt wurde. Ausserdem hat die Zahl 22 den Verdacht der Künstlichkeit gegen sich, weil sie mit den Buchstaben des Alphabets übereinkommen soll und nicht bloss die Zusammenfassung von Ruth und Richter, sondern auch von Klagelieder und Jeremias nötig macht.

Auf eine späte Abfassungszeit führt nicht bloss das antiquarische Interesse an dem Verfahren bei der Leviratsehe 5, 1—12 (V. 7), einer Sitte, die noch zur Zeit des Deuteronomiums lebendig gewesen sein muss[1]), sondern auch die Sprache: בימי שפט השפטים 1, 1, לָהֵן תשברנה und לָהֵן תעגנה 1, 13, שדי 1, 20. 21

[1]) Deut. 25, 5—10. Vgl. allerdings dagegen schon Lev. 18, 16. 20, 24.

ויקר מקרה 2, 3, der Gruss 2, 4, מרגלות 3, 4. 7. 8. 14. קים 4, 7 und andere Erscheinungen [1]). Wenn ferner das Buch der Richter einen zuverlässigen Eindruck von der Periode giebt, über die es handelt, so ist dies Idyll vollständig unhistorisch. „Lässt man auch den von wilden Elementen bewegten Vordergrund (der Richterzeit) zurück und den Hintergrund divinatorisch hervortreten, so wird man darin doch keineswegs ein so gesittetes und religiöses Leben entdecken, wie die Schilderungen des Buches Ruth vermuten lassen.“ Das wichtigste Merkmal der Zeit ist aber die Genealogie Davids. Wie in 1. Chron. 2 wird über Isai Obed Boaz auf Salma zurückgegangen. Salma nun ist deswegen der Vater Davids, weil er der Vater Bethlehem's (und anderer Städte der Landschaft Ephrath) ist 1. Chron. 2, 54. Aber Salma ist der Vater Bethlehems nach dem Exil. Er gehört nämlich zu Kaleb Abi Hur, und wenn irgend etwas gewiss ist, so ist es das, dass in der alten Zeit die Kalibbäer im Süden und nicht im Norden Juda's wohnten und dass speciell David durch seine Geburt nicht zu ihnen, sondern vielmehr zu dem älteren Teile Juda's gehörte, der gegen das eigentliche Israel gravitirte und mit Benjamin in nächster Verbindung stand. Von den übrigen Gliedern der Genealogie sind Nahson und Amminadab die Fürsten Juda's im Priestercodex, die passend als die Ahnen ihres Nachfolgers angesehen werden; Ram aber ist der Erstgeborene des Erstgeborenen Hesrons (1. Chron. 2, 25) und auch durch die Bedeutung seines Namens (der Hohe) wie Abram zum Ausgangspunkte der fürstlichen Linie qualificirt. Das Buch Samuelis weiss nur von David's Vater Isai, während dagegen Saul's Geschlecht höher hinauf verfolgt wird und kein Grund war, dies bei seinem berühmteren Nachfolger zu unterlassen. Vgl. meine dissertatio de gentibus et familiis Iudaeis (1870) p. 17.

Die Erzählung sieht es keinesfalls darauf ab, die Leviratsehe zu empfehlen, die vielmehr nur als ein interessantes Stück Altertum behandelt wird. Vielmehr scheint der genealogische Zweck

---

[1]) Sehr auffallend ist auch Noomi, Femininum zu Nooman, als Name eines Weibes aus Bethlehem in vordavidischer Zeit. Man könnte nach dem Arabischen erklären (Nuʿmân Nuʿmà, Ewald gramm. arab. I § 287), oder vielleicht besser nach dem Aramäischen, wo ochorân ochorî eine vollkommene Parallele zu Nooman Noomi abgibt. Im Hebräischen wird bekanntlich das schliessende Tau bei den Feminineendungen auf ît und ût niemals abgeworfen. Meine Huld bedeutet Noomi gewiss nicht.

die Hauptsache zu sein und dabei wiederum die Pointe (deren historischer Anhalt in 1. Sam. 22, 3 zu suchen ist) dies, dass das vornehmste Geschlecht in Israel von einer moabitischen Proselytin abstammt. Aus diesem Grunde schliesst Kuenen (Onderzoek[1] I p. 212. 214), dass das Buch Ruth vor der Reformation Ezra's und Nehemia's (ungefähr 444 v. Ch.) geschrieben sein müsse, wodurch die Heiraten mit fremden, auch moabitischen Weibern auf das strengste untersagt wurden. Aber auf die Weise könnte man am Ende die Abfassung in der vordeuteronomischen Zeit ansetzen, was sicher unrichtig ist. (Bleek[4] p. 204sq.)

Zum Buche der Könige.

Zu p. 266sq. Was ich hier über die Hofburgbauten gesagt habe, ist für die Topographie des alten Jerusalems von entscheidender Wichtigkeit. Vgl. noch p. 361 den Nachtrag zu p. 294.

Zu p. 278, 29sq. Stade (Geschichte des Volkes Israel I p. 679 n.) verweist auf 2. Chron. 36, 8 Sept. καὶ ἐκοιμήθη Ιωακειμ μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ καὶ ἐτάφη ἐν Γαν Οζαη und vermutet mit Recht, dass diese Notiz einst in 2. Reg. 24, 6 gestanden habe und dann mit Rücksicht auf Hierem. 22, 19 gestrichen sei.

Zu p. 285sq. Nach 1. Reg. 20, 7—9 ist die anfängliche Forderung Benhadads viel milder gewesen als die schliessliche, die erste hat Ahab auf der Stelle bewilligt, die zweite bringt ihn in Entrüstung. Dagegen lässt sich zwischen dem Inhalte des Ansinnens in V. 3 und dessen in V. 5. 6 kein Unterschied entdecken; es ist ein Akt exegetischer Verzweiflung, dass man das gar nicht hervortretende בתי עבדיך V. 6 krampfhaft betont. Auf das Richtige führt die Septuaginta zu V. 7, welche ו vor לא auslässt: „nun sendet er zu mir um meine Weiber und Kinder; mein Silber und Gold habe ich ihm nicht geweigert.“ Darnach wird man in V. 3 zunächst הטובים mit Sept. zu streichen und ferner לך הם (= behalte du) zu lesen haben. — 20, 33 ויחלטוה ממנו sie griffen es (das Wort) auf von ihm und fragten; dein Bruder ist B.H.? — 20, 34 ואני בברית תשלחני und ich — auf die Kapitulation sollst du mich frei lassen. Das absolute אני ist fälschlich als Subject aufgefasst, geradeso wie Ps. 91, 9 das absolute אתה (denn du — Jahve ist deine Zuflucht). — 22, 10 ist nach Sept. בגרן Dittographie, בגדים sind nach V. 30 die königlichen Gewänder. — 22, 28 ist ויאמר שמעו עמים כלם aus Mich. 1, 2 genommen und mit

Sept. zu streichen. — 22, 30 אתחפש ואבא. — 22, 35—38: „Ahab war verwundet und wollte umwenden, aber das Gefecht rückte vor und er war gezwungen in dem Wagen stehen zu bleiben den Syrern gegenüber und er starb am Abend und das Blut der Wunde floss hinein in den Wagen. Und gegen Sonnenuntergang erhub sich im Heer der Ruf: jeder in seine Stadt und seine Heimath, denn (כי מת) der König ist tot. Und sie kamen heim nach Samarien und begruben den König in Samarien, und sie spülten den Wagen am Teich von Samarien und die Hunde leckten sein Blut und die Huren badeten darin nach dem Worte das Jahve geredet hatte.“ Die gesperrten Worte (V. 38) sind interpolirt. Sie wollen die buchstäbliche Erfüllung der Drohung 21, 19 nachweisen und es erklären, wie die Hunde zu Samarien das seit der Schlacht natürlich längst eingetrocknete Blut haben lecken können. Aber der rabbinische Scharfsinn ist unnütz verschwendet, denn nach 21, 19 sollen die Hunde nicht zu Samarien, sondern zu Jezreel, auf dem Acker Naboths, des Königs Blut lecken. Vgl. רכב gegen מרכבה V. 36. (Bleek[4] p. 249.)

Zu p. 287, 15. Die Anschaulichkeit des Details ist allerdings im gegenwärtigen MT. getrübt, namentlich in 2. Reg. 6, 32. 33. Es muss heissen: „Elisa aber sass in seinem Hause und die Ältesten waren bei ihm versammelt; ehe noch der König zu ihm kam, sagte er zu den Ältesten: wisst ihr, dass dieser Mörderssohn Auftrag gegeben hat, mir das Haupt abzuschlagen? Während er noch redete, da kam der König zu ihm herab und sprach: siehe in so grosses Unglück hat uns Jahve gestürzt, was soll ich noch seiner harren!“ Nach 7, 17 (vgl. Sept.) ist 6, 33 המלאך falsche Auflösung für המלך, veranlasst durch Misverständnis von שלח V. 32; ebenso auch V. 32a. Die Corruptel hat weiter die Prämisse וישלח איש מלפניו V. 32 und den Zusatz am Schluss von V. 32 erzeugt (ראו וגו), letzteren, um den Boten, da er nur im Wege ist, dadurch mundtot zu machen, dass er hinter die Türe gedrängt wird. — In 7, 13 ist eine Zeile zweimal geschrieben. — Was zwischen העם בשער וימת 7, 17. 20 steht, ist interpolirt; bezeichnend. (Bleek[4] p. 251.)

Zu p. 293. Gegenseitige Unabhängigkeit der Parallele 2. Reg. 18sqq. Isa. 36sqq. wird durch gemeinsame Corruptelen ausgeschlossen. In 19, 26. 27 (= 37, 27. 28) muss man abteilen לְפָנַי קֻמְךָ וְשִׁבְתְּךָ vor mir ist dein Stehen und Liegen, deinen Ausgang und Ein-

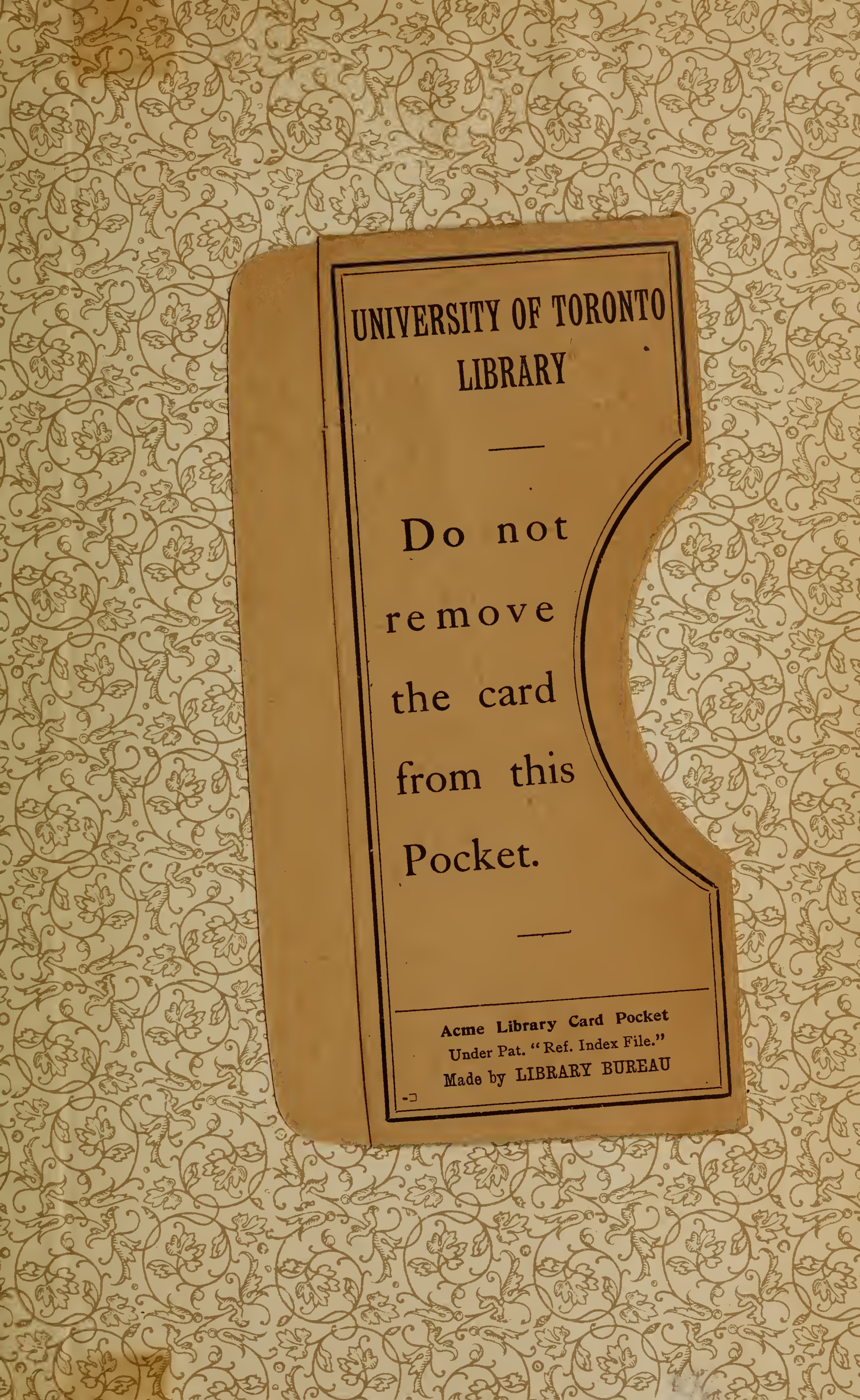
gang kenne ich. Dem Ausdrucke „Brandkorn vor der Saat“ einen Sinn abzugewinnen ist eine undankbare Aufgabe; andererseits steht ושבתך dem sich ergänzenden Paare צאתך ובאך gegenüber auf Einem Beine. (Bleek[4] p. 257.)

Zu p. 294. Der 2. Reg. 11, 5sqq. erzählte Sachverhalt ist gegenwärtig durch Verderbnis des Textes verdunkelt und von keinem Ausleger verstanden. Der Vers 11, 6 ist zu streichen. Denn er stösst sich mit seinem durch V. 9 beglaubigten Nachfolger, welcher abermals über die bereits V. 6 verausgabten zwei anderen Drittel verfügt. Auch wird der V. 6 gegebene Befehl in der doch ausdrücklich als ganz exact bezeichneten Ausführung V. 9 nicht berücksichtigt, ist zudem völlig unverständlich und wahrscheinlich ein Geröll verfehlter Glossen. Die eine Compagnie, welche die Woche über die Wache im Tempel gehabt hat, geht ordnungsmässig am Sabbath heim (= באי השבת) und hat die Wache im Palaste; die beiden anderen Compagnien, welche die Woche über die Wache im Palaste gehabt haben, ziehen am Sabbath auf (= יצאי השבת) und haben die Wache im Tempel, so dass für gewöhnlich zwei Compagnien im Palast und eine im Tempel, am Sabbath aber umgekehrt eine im Palast und zwei im Tempel sich befinden. Die Ausdrücke בא und יצא beziehen sich auf den natürlichen Standort der königlichen Leibwache, auf den Palast, und bedeuten heimgehen und aufziehen. Die Pointe ist, dass auch die eine Compagnie, die Sabbaths im Palast den Dienst hat, diesmal im Tempel bleibt, damit der Athalia gar keine Truppen zur Hand seien. Die Aktion ist auf den Sabbath verlegt, weil nur da Gelegenheit war, sämtliche Truppen im Tempel zu vereinigen, und auch wegen des öffentlichen Eindrucks auf das Volk. In V. 7 l. ושמרי im Participium. Also: das Drittel von euch, die am Sabbath heimgehen und den Dienst im Königshause versehen und die zwei anderen Drittel von euch, die Sabbaths aufziehen und den Dienst im Jahvehause haben bei dem Könige: ihr (alle) sollt den König rings umgeben u. s. w. V. 5. 7. 8. — Der 10. Vers ist wiederum eine Interpolation, und zwar eine recht törichte. — In V. 12 l. הצעדות (die Spangen 2. Sam. 1, 10) statt העדות. (Bleek[4] p. 258.)








UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not
remove
the card
from this
Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

